EL DERECHO Y LA JUSTICIA

Decisiones de iure et iustitia



DOMINGO BÁÑEZ

Edición de
Juan Cruz Cruz

COLECCIÓN DE PENSAMIENTO
MEDIEVAL Y RENACENTISTA

EUNSA

EL DERECHO Y LA JUSTICIA

DECISIONES DE IURE ET IUSTITIA

Salamanca 1594, Venecia 1595

DOMINGO BÁÑEZ

EL DERECHO Y LA JUSTICIA

DECISIONES DE IURE ET IUSTITIA

Salamanca 1594, Venecia 1595

Introducción, traducción y notas de

Juan Cruz Cruz



EDICIONES UNIVERSIDAD DE NAVARRA, S.A.
PAMPLONA

Nº 95

Domingo Báñez, *El derecho y la justicia. Decisiones de iure et iustitia*

Introducción, traducción y notas de *Juan Cruz Cruz*

Trabajo realizado con una subvención del Ministerio de Educación y Ciencia
(Proyecto de Investigación I+D HUM 2005-07664 / FISO)

Primera edición: Marzo 2008

Ediciones Universidad de Navarra, S.A. (EUNSA)
Plaza de los Sauces, 1 y 2. 31010 Barañáin (Navarra) - España
Teléfono: +34 948 25 68 50 – Fax: +34 948 25 68 54
e-mail: info@eunsa.es

ISBN: 978-84-313-2527-5
Depósito legal: NA 818-2008

Imprime: Gráficas Alzate, S.L. Pol. Comarca 2. Esparza de Galar (Navarra)

Printed in Spain - Impreso en España

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN: LA VIRTUD DE LA JUSTICIA

Juan Cruz Cruz

EL DERECHO Y LA JUSTICIA

Domingo Báñez

II. La esencia de la justicia

III. La injusticia

IV. El juicio

V. PARTES DE LA JUSTICIA

INTRODUCCIÓN:
LA VIRTUD DE LA JUSTICIA

Juan Cruz Cruz

1. Derecho y ley

1. Sobre la llamada "Segunda Escolástica" española pueden leerse con cierta frecuencia, en libros o artículos de autores relevantes, valoraciones negativas, especialmente a propósito de la ley y el derecho. Por ejemplo, D'Agostino, tras afirmar –en su elaborado libro sobre la epiqueya– que existe en el sistema tomista un conjunto de verdades perdidas o falseadas en la sucesiva historia del pensamiento, agrega que "ya en el solo ámbito de la filosofía del derecho deben recordarse los numerosos estudios que muestran cómo el concepto tomista del derecho natural –dinámico, abierto, flexible– acabó perdiéndose en los autores sucesivos, y en particular en los de la Segunda Escolástica"[1]. Y concluye el mismo autor: "No nos debe asombrar que en el siglo XV y todavía más en el siglo XVI la *epiekeia* cambie de sentido, y de haber sido una *superior regula humanorum actuum,* acabe identificándose, a través de un lento pero coherente proceso, con la *dispensa* (incluso implícita) de la ley. El fenómeno es ya evidente en el comentario del Cardenal Cayetano a la *Summa* tomista [...] pero llega a su culmen en los autores españoles del siglo XVI"[2]. Cita explícitamente como exponentes de este infortunio a Fray Luis de León (*De legibus*), a Domingo de Soto (*De iustitia et iure*) y a Suárez (*De legibus*), sin matizar las importantes diferencias que existen entre ellos.

Hay en las palabras de D'Agostino una cosa cierta y otra falsa; la primera es que efectivamente muchos autores modernos mantienen una consideración negativa hacia la Segunda Escolástica; la segunda es que los maestros de la Escuela de Salamanca (por ejemplo, Vitoria, Soto, Báñez, Ledesma) han traicionado, o al menos desfigurado, la doctrina del Aquinate.

El libro de Báñez que el lector tiene entre las manos es una muestra palmaria de que ese segundo punto es erróneo.

---

1 F. D'Agostino *La tradizione dell'epieikeia nel medioevo latino,* Giuffrè, Milano, 1976, p. 77.

2 F. D'Agostino *La tradizione dell'epieikeia nel medioevo latino,* p. 305.

2. ¿Por qué Báñez, como los demás tratadistas del Siglo de Oro, no habla de la justicia antes que del derecho? En realidad siguen la consigna aristotélica de que al hablar de alguna potencia o hábito se ha de empezar por su *objeto*, del cual depende no sólo la especificación del hábito, sino también sus rasgos y caracteres. "De la misma manera –dice Soto– que quien se propone discutir acerca de los sentidos, primeramente ha de discutir acerca del objeto sensible. El ojo, efectivamente, no puede definirse con propiedad diciendo que es un sentido compuesto de ésta y de la otra materia, sino diciendo que es un sentido que percibe los colores. Y de igual modo el oído que es un sentido que percibe los sonidos; y la sierra un instrumento que corta la madera; y la templanza un hábito que nos enseña a usar rectamente de los deleites del tacto". Siguiendo esta misma pauta metodológica, hay que definir la justicia por lo justo, diciendo que es un hábito mediante el cual deseamos y practicamos lo que es justo; o también, que es la voluntad firme e irrevocable de dar a cada uno lo que le pertenece. "Por consiguiente, como la justicia ha de definirse por lo justo, es razonable que empecemos por conocer lo que se entiende por lo justo"[3].

Lo "justo" ha de tomarse, pues, como el objeto de la justicia, la cual es una virtud que da a cada uno su derecho, lo justo.

Ahora bien, ocurre que, en el uso normal de nuestras lenguas, los nombres de las "obras hechas" pasan a significar las "artes" mismas que las han producido; por ejemplo, la medicina es algo producido por el arte sanitario, pero se aplicó también el nombre al arte mismo. De igual manera, la palabra *jus* se extendió a significar el *arte* con que se conoce lo que es justo, y de aquí pasó a su vez a significar la *ley*. Porque este arte de lo justo no es un dictamen técnico-teórico, sino práctico, constituyendo una ciencia moral; por ejemplo, el jurisconsulto investiga qué es lo que ha de determinarse como justo por la ley. ¿Y la ley misma? Es una regla de la prudencia, o sea, un dictamen práctico por ella establecido, como "haz esto", "no lo hagas". Y esta regla se halla en el gobernante.

Por tanto, si se dice que la ley es derecho, no hay que considerar entonces que la ley es, desde el punto de vista lógico, una *especie* incluida directamente en el *género* "derecho" –como la especie hombre está incluida en el género animal–. Por tanto, decir que la ley es derecho no puede significar otra cosa que la ley es la regla del derecho.

3. De ahí que los autores del Siglo de Oro español que comentaron temas jurídico-morales, entendían el "derecho" de dos maneras complementarias: Primera, en el sentido de *regla de la razón* y dictamen de la prudencia, en cuyo

---

[3] Domingo de Soto, *De iustitia et iure*, Salamanca, 1556, III q1 a1, p. 191.

caso coincidía con la *ley*, por medio de la cual se aprecia la igualdad que establece la justicia. Segunda, en el sentido de la *igualdad misma*, que es el objeto de la virtud de la justicia.

Ya en atención a la primera manera, Santo Tomás había expuesto en I-II de la *Suma Teológica*, a partir de la cuestión 90, los principales temas de la ley. Y, en atención a la segunda manera, explicó en la II-II, a partir de la cuestión 57, la justicia en general y sus divisiones en legal y particular.

Era lógico, por tanto, que aquellos tratadistas también se sintieran inclinados a enfocar de una o de otra manera sus tratados jurídico-morales. Unos prefirieron investigar el derecho en el primer sentido, ciñéndose a comentar los temas de la *ley*[4].

Otros se ocuparon del derecho tomado en su segundo sentido, ya que mediante él se definía la justicia y se determinaban sus partes[5].

---

4 Escribieron comentarios sobre el tratado de las *leyes* (I-II): Francisco de Vitoria (1483-1546): *Commentaria in I-II* (q90-q108), edición preparada por V. Beltrán de Heredia, CSIC, Madrid, 1952. Antonio Agustín (1517-1586): *De Legibus et Senatus-consultis Liber*, Luca, 1567. Bartolomé de Medina (1527-1580): *Expositio in Priman Secundae Angelici Doctoris Divi Thomae Aquinatis*, Salamanca, 1577. Gabriel Vázquez (1551-1604), *Commentariorum ac Disputationum in Primam Secundae Sancti Thomae*, Tomus secundus, Alcalá, 1605. Pedro de Lorca (1561-1612), *Commentariorum et Disputationum in Primam Secundae Sancti Thomae*, Tomus secundus, Alcalá, 1609. Juan de Salas (1553-1612), *Tractatus De Legibus in Primam Secundae Divi Thomae*, Lyon, 1611. Francisco Suárez (1548-1617): *Tractatus De Legibus ac de Deo legislatore in decem libros distributus*, Coimbra, 1612. Gregorio Martínez (1575-1637): *Commentaria super Primam Secundae Divi Thomae*, I-III, Valladolid, 1637. –Rodrigo de Arriaga (1552-1667): *Disputationum theologicarum in priman secundae D. Thomae tomus secundus, tractatus De legibus*, Lugduni, 1642.

5 Comentarios especiales al tratado de la *justicia* (II-II) fueron escritos, entre otros, por los siguientes autores: Juan de Medina (1490-1546): *Codex De restitutione et contractibus*, Alcalá, 1546. Pedro de Aragón (1539-1592): *In Secundam Secundae Divi Thomae Doctoris Angelici Commentaria*, Tomus secundus, *De Iustitia et Iure (qq 57-90* y *q100)*, Salamanca, 1590. Miguel Bartolomé Salón (1539-1621): *Commentariorum in Disputationem De Iustitia et Iure quam habet Divus Thomas*, Tomus I, Valencia, 1591. Tomus II, Valencia, 1598. Domingo Báñez (1528-1604): *De iure et iustitia [decisiones]*, Salamanca, 1594; Venecia, 1595. Pedro de Ledesma (1544-1616): *Segunda parte de la Suma*, Salamanca, 1598. Luis Torres (1562-1655): *Disputationum in Secundam Secundae Divi Thomae, De Iustitia*, Tomus alter, Lyon, 1621. Tomás Sánchez (1635): *Consilia seu Opuscula moralia duobus Tomis contenta, Opus posthumum*, Lyon, 1625, I: *De Jure el Justitia commutativa, distributiva el judiciaria*. Gaspar Hurtado (1575-1646): *Tractatus De justitia et Jure*, Madrid, 1637. Esteban Fagúndez (1577-1645): *De Justitia et de Contractibus et de Acquisitione et Translatione Dominii, libri septem*, Lyon, 1641. Fernando de Castro Palao (1581-1633): *Operis Moralis, Pars septima, De Iustitia et Iure*, Lyon, 1641. Juan de Discastillo (1585-1653): *De Justitia et Iure ceterisque virtutibus cardinalibus, libri duo*, Amberes, 1641. Juan de Lugo (1583-1660): *Disputationum De Iustitia et Iure*, Tomus primus: *De rerum*

Asimismo, las divisiones que ellos hacían del derecho considerado como *ley* se aplicaban también al derecho tomado como lo *justo*[6] –el objeto de la justicia–. Dirá Soto que, si se enfoca el derecho como objeto de la justicia, comparece ésta con el carácter de *virtud*; y la ley como *regla* de esa virtud[7].

4. Es también frecuente leer que el derecho es el arte de lo *bueno* y de lo *justo*; si esta expresión tiene sentido, sólo puede significar que el derecho, en este caso, se identifica con la "epiqueya", o sea, con la reconducción de las leyes humanas a la ley natural, más allá de lo que dice la letra de la ley. Por tanto, el derecho que es el arte de lo bueno y justo, no es el derecho escrito, sino el *natural*, "por cuanto la epiqueya, obrando en contra de las palabras del derecho escrito, conserva sano su sentido, con que se mantiene intacto el derecho *natural*. Por lo cual arte de lo bueno y de lo justo quiere decir, arte de velar por el derecho natural, cuando el escrito es injusto"[8]. De donde nació el axioma: *sumo derecho, suma injuria*.

Recapitulemos el sentido de las palabras utilizadas. Lo *justo* está en las cosas. El *arte* de lo bueno y de lo justo está en el intelecto, que es el que enseña a obrar justamente, como lo está el arte fabril. La *ley* es una regla del intelecto práctico establecida por la prudencia, y por tanto es la razón de lo justo, es decir, la que causa y constituye lo justo. La *justicia* es una virtud con asiento en la voluntad, la cual, guiada por la ley, determina lo justo en las cosas[9]. Éste es también el enfoque de Báñez.

Dominio, Lyon, 1642. Tomus secundus: *De Contractibus*, Lyon, 1642. Juan Martínez de Prado (1568): *Theologiae moralis quaestiones praecipuae*, Tomus secundus, *De Justitia et Jure*, Alcalá, 1656. Antonio Pérez (1599-1689): *Tractatus de Iustitia et Jure et Restitutione et de Poenitentia*, Opus posthumum, Roma, 1668. Entre los tratadistas no españoles cabe destacar a Leonardus Lessius (Brecht/Anvers, 1554-Louvain, 1623): *De Iustitia et Iure, ceterisque virtutibus cardinalibus libri quatuor: ad secundam secundae D. Thomae,* Antuerpiae, 1605.

6 Los comentarios más importantes que abarcan tanto el tratado de la ley (*STh* I-II) como el tratado de la justicia (*STh* II-II) son: Domingo de Soto (1495-1560): *De Iustitia et Iure libri decem*, Salamanca, 1553 y 1556. Luis de Molina (1536-1600): *De Iustitia et Iure,* I-III/1, Cuenca, 1593-1597; III/2, Amberes, 1609; IV-VI, Amberes, 1609. Gregorio de Valencia (1551-1603): *Commentariorum theologicorum et Disputationum in Summam Divi Thomae,* tomi quatuor, II: complectens materiam Primae Secundae, Ingolstadt, 1592 (Disputatio septima: *De Legibus*); III: complectens materiam Secunda Secundae, Ingolstadt, 1595.

7 D. de Soto, *De iustitia et iure,* III q1 a2, p. 194.

8 D. de Soto, *De iustitia et iure,* III q1 a1, p. 193.

9 D. de Soto, *De iustitia et iure,* III q1 a1, p. 193.

5. Domingo Báñez es uno de los maestros más profundos de la Segunda Escuela de Salamanca. Nació en Valladolid, año 1528. A los 18 años de edad tomó el hábito religioso en el convento dominico de Salamanca, llamado de San Esteban. Estudió teología en la universidad salmantina entre 1548 y 1552, bajo las lecciones de Melchor Cano, Diego Chávez, Pedro de Soto, Vicente Barrón, Domingo de Cuevas y Juan Gil de Nava. Comenzó su labor docente de teología en Ávila, entre 1561 y 1567; luego en Alcalá, entre 1567 y 1569; en Valladolid, entre 1573 y 1576; finalmente en Salamanca, donde empezó enseñando en la cátedra durandista entre 1577 y 1580. Precisamente durante el período de sus lecciones en la cátedra de Durando comentó la II-II de *Suma Teológica*, lo que daría lugar a su obra *Decisiones de iure et iustitia*. Luego enseñó en la cátedra de *prima* entre 1581 y 1599. Murió en Medina del Campo, año 1604, a los 76 años de edad.

Sobre la vida y la obra de este ilustre maestro hay varios trabajos que incluyen una útil bibliografía[10]. En ellos Báñez es especialmente reconocido por sus contribuciones a la teología dogmática[11], y por sus disputas sobre la gracia co-

---

[10] En primer lugar, están los imprescindibles trabajos de Vicente Beltrán de Heredia: "La actuación del Maestro Domingo Báñez en la Universidad de Salamanca", *Ciencia Tomista*, 1922 (25), pp. 64-78, 208-240; 1922 (26), pp. 199-223; 1923 (27), pp. 40-51, 361-374; 1923 (28), pp. 36-47; "El maestro Domingo Báñez y la Inquisición española", *Ciencia Tomista*, 1928 (37), pp. 289-309; 1928 (38), pp. 35-58, 171-189; "Valor doctrinal de las lecturas de P. Báñez", *Ciencia Tomista*, 1929 (39), pp. 60-81; "El maestro Domingo Báñez", *Ciencia Tomista*, 1933 (47), pp. 26-39; 162-179; *Domingo Báñez y las controversias sobre la gracia*, Madrid, 1968. Cabe citar también a I. S. Zabala Caballero, *La Iglesia y su autoridad doctrinal según Domingo Bañez*, Pontificia Studiorum Universitas a S. Thoma Aquinas, Roma, 1983; J. A. García Cuadrado, *La luz del intelecto agente. Estudio desde la metafísica de Báñez*, Eunsa, Pamplona, 1998; *Domingo Báñez (1528-1604): introducción a su obra filosófica y teológica*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1999; I. Jericó Bermejo, *Domingo Báñez. Teología de la infidelidad en paganos y herejes, 1584*, Revista Agustiniana, Madrid, 2000; *La fe sobrenatural e infusa en Pedro de Aragón y Domingo Báñez, 1584*, Revista Agustiniana, Madrid, 2004. Buena documentación para todo este período aporta la obra de J. Belda Plans, *La Escuela de Salamanca*, BAC, Madrid, 2000.

[11] D. Báñez, *Scholastica commentaria in primam partem angelici doctoris D. Thomae ad sexagesimam quartam quaestionem complectentia*, Salmanticae, 1584; *Scholastica commentaria super caeteras primae partis quaestiones*, Salmanticae, 1588; *Scholastica commentaria in secundam secundae angelici doctoris Thomae, quibus, quae ad fidem, spem et charitatem spectant, clasissime explicantur usque ad XLVI quaestiones*, Salmanticae, 1584. En otro orden de problemas se deben recordar: *Commentaria et quaestiones in duos Aristotelis Stagyritae de Generatione et corruptione libros*, Salmanticae, 1585; *Relectio de merito et augmento charitatis in vigilia Pentecostes solemniter prolata*, Salmanticae 1590; *Institutiones minoris Dialecticae quas Summulas vocant*, Salmanticae, 1599.

ntra la *Concordia* de Luis de Molina[12], siendo uno de sus objetivos preservar la libertad del hombre, a pesar de su predeterminación por la causa primera.

Pero han quedado bastante marginadas las aportaciones que Báñez hace al despliegue social de esa libertad, como las que bajo una perspectiva moral y jurídica se hallan en su tratado *Decisiones de iure et iustitia*, publicado en Salamanca en 1594, y en Venecia un año después[13], edición esta última sobre la que he trabajado. Son escasas las monografías que tratan con interés algunas de estas aportaciones de Báñez[14]. De ahí la necesidad de atender, siquiera en los límites de una traducción, una parte fundamental de dicha obra.

El discurso especulativo de estas *Decisiones de iure et iustitia*, aunque siga, en forma de comentarios, el texto de Santo Tomás y suponga la obra de Soto, se preocupa especialmente de reconducir las acciones más propias de la razón jurídica (v. gr., el juicio práctico del juez y la epiqueya) a sus fuentes orginarias: la ley natural o el derecho natural. Puntualiza, desde el realismo ontológico, el sentido de la alteridad en el derecho, el significado del derecho natural, de la justicia legal y del "medio real" de la justicia. Además no pocas veces Báñez disiente de la posición de Soto, como a propósito del derecho de gentes, o del tenor moral de algunas sentencias del juez, o de la justicia vindicativa. Sus aportaciones están llenas de sentido lógico y moral a la vez.

6. En sentido estricto, la justicia contiene, como parte integrante, la *regla* fundamental de la ley natural: hacer el bien y evitar el mal, pero esto precisamente en cuanto el bien y el mal se refieren a otra persona, *a otro* [*ad alterum*]. ¿Por qué se necesita la alteridad? Porque las otras virtudes cardinales distintas

---

12 D. Báñez, *Apologia fratrum praedicatorum in provincia Hispaniae sacrae theologiae professorum, adversus novas quasdam assertiones cuiusdam doctoris Ludovici Molina nuncupati,* Matriti, 1595.

13 En Salamanca sale a la luz con el siguiente título completo: *Serenissimo Principi Philippo III, Magni Philippi Hispaniarum catholici Regis ac Monarchae Filio, de Iure et Iustitia Decisiones,* apud Ioannem & Andream Renaut fratres, Salamanticae, 1594. La edición de Venecia lleva el siguiente título completo: *R. P. F. Dominici Bañes, Ordinis Praedicatorum, Theologiae Salmanticae Primam Cathedram regentis, Decisiones de Iure & Iustitia,* Venetiis, 1595, Apud Minimam Societatem.

14 Sólo he encontrado tres: J. Esperabé de Arteaga, "El derecho de gentes en las obras de Fray Domingo Báñez", *Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria*, 1932-33 (5), pp. 115-170 (publicado también como libro en Imprenta La Rafa, Madrid, 1934). L. Martínez Roldán, *La fundamentación normativa en Domingo Báñez,* Servicio de Publicaciones de la Universidad de Oviedo, Oviedo, 1977. R. Hernández Martín, "Domingo Báñez, continuador de Francisco de Vitoria en la doctrina internacionalista sobre Las Indias", en *Los Dominicos y el Nuevo Mundo. Actas del II Congreso Internacional,* San Esteban, Salamanca, 1990, pp. 61-92.

de la justicia –como son la templanza y la fortaleza– se refieren al *bien propio* del operante; pero la justicia se refiere al *bien de otro*, o sea, a lo que es adecuado a otro, lo que, como “suyo”, está ordenado a su posesión y utilidad.

El “derecho”, en sentido objetivo, es el objeto de la justicia, “lo que se le debe a otro”. Y la justicia misma es el *hábito* –la disposición firme y decidida– por el que alguien, con voluntad constante y persistente, da a cada uno “su derecho”[15]. Así pues, el derecho es lo que objetivamente se le debe a otro conforme a igualdad, sujetado a una medida determinada: lo que le es debido a otro está ordenado a él como algo suyo.

Por eso, atendiendo al objeto de la justicia, suelen distinguirse dos grandes ámbitos o géneros: a) Justicia que se refiere al *bien individual*. b) Justicia que se refiere al *bien común*, entendido este bien común como aquél que es propio del orden de la sociedad, el cual es participado por cada miembro de ella según sea la proporción de su cooperación.

Respecto al bien individual hay dos especies de justicia: la conmutativa (horizontal, de miembro a miembro) y la distributiva (vertical, de gobernante a gobernados).

A su vez, respecto al bien común, la justicia se llama *legal*, la cual obliga, por una parte, a que el poder legislativo de una nación presente leyes que permitan el establecimiento del bien común; y, por otra parte, obliga a que los ciudadanos obedezcan las leyes[16].

7. Acerca de la dimensión esencial del derecho, Báñez –como los demás autores de la Escuela de Salamanca– se hacía tres preguntas: en qué *consiste*, cuál es su *sujeto*, cuál es su *fundamento*.

La *forma esencial del derecho* es la “relación” de dominio que tiene el hombre –por su libertad– sobre un objeto. Definir el derecho como una *relación* es un procedimiento normal en la Escuela de Salamanca; y hoy podría explicarse de parecida manera, atendiendo al plexo fenomenológico habido entre el “acto subjetivo” –o *nóesis*– y su “tema objetivo” –o *nóema*–.

Considerando al aspecto noemático, el derecho es –en sentido objetivo– el objeto de la justicia, o sea, “lo que se le debe a otro”; de modo que lo que le es debido a otro está ordenado a él como algo suyo. Pero pueden ser muchas las relaciones que se refieren “a otra cosa” como algo “suyo”: así el accidente se

---

15 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II q58 a1.

16 Como modos de la justicia *legal* podrían considerarse la justicia *social* y la justicia *internacional*. La justicia *social* obliga a que cada sociedad particular (patronos, operarios) de la nación dé a la otra parte su derecho al bien económico, político o de cualquier otro tipo. La justicia *internacional* consiste en el orden que tienen las diversas naciones al bien común de todas las gentes.

refiere a la sustancia como algo suyo; el nido se refiere al ave como algo suyo, etc. Pero con la *relación* propia del derecho se significa aquello que se refiere a otro como *perfectísimamente* suyo, o sea, se refiere a *eso otro* poseyéndolo con el *dominio* que es propio de la libertad.

En lo concerniente al sentido *subjetivo* (*nóesis*), el derecho es la misma *relación* por la que una naturaleza libre se refiere a otra cosa como a algo suyo. En virtud de que una cosa se refiere a mí como algo mío, yo me refiero a ella como poseedor suyo.

Lo cual quiere decir que el *sujeto propio* de tal relación (derecho) es la persona humana. En cambio, el *fundamento último* del derecho es la ley natural (y más hondamente la ley eterna).

8. Por "ley" se entiende la regla y medida de un acto. Mas algo se mide y regula *para* algo (por ejemplo, un solar, *para* construir). Un acto se mide y regula para que alcance su fin último. Se trata de la ordenación que hace la inteligencia para encaminar el acto humano al bien común.

Un autor de la Escuela de Salamanca, discípulo más o menos próximo a Santo Tomás, entiende que la ley puede considerarse de dos maneras: Primera, *esencialmente*, en el supremo regulador, en Dios; tomada así, es la *ley eterna*, la razón divina que dirige todos los actos y movimientos. Segunda, *participativamente*, en lo regulado y medido, en la criatura racional; tomada de esta manera, es entonces *ley natural* y *ley positiva*. Ambas son participaciones de la ley eterna[17]. De estas divisiones habla Báñez –en el tratado *De iure et iustitia* que aquí traduzco– dentro de su comentario a la cuestión 57, artículo 2.

---

[17] La participación se realiza o mediante inclinaciones naturales o mediante una especial manifestación (revelación); ésta última puede estar hecha por el legislador humano o por el legislador divino. Pues bien, ley *positiva* puede ser tanto la ley *divina* como la ley *humana*. Se solía llamar "ley divina *accidental*" a la revelación que Dios hace de los preceptos –concretamente los mandamientos del Decálogo– que están ya contenidos en la ley natural; en cambio, "ley divina *esencial*" es aquella revelación que contiene, de un lado, los preceptos que Dios determina y que no están contenidos en la ley natural –se llama *ley divina natural*–, y de otro lado, contiene los preceptos que ordenan al hombre al fin sobrenatural –es la *ley divina sobrenatural*–.

Paralelamente, hay una "ley humana *accidental*", la cual legisla con preceptos que están contenidos necesariamente –sólo como conclusiones necesarias– en la ley natural, constituyendo lo que se llamó *derecho de gentes*. En cambio, hay una "ley humana *esencial*", que legisla con preceptos que están contenidos sólo de modo *indeterminado* en la ley natural, constituyendo la ley humana positiva.

9. Toda ordenación al bien se fundamenta en la ley eterna. El fundamento *último* del derecho es fundamento último de la relación por la que una naturaleza intelectual –como el hombre– se refiere a una cosa como a algo suyo.

Hay fundamentos inmediatos o próximos de los diversos derechos; esos son derivaciones de la ley eterna: la *ley natural* y la *ley positiva,* así como los varios actos con los que se adquiere un derecho conforme a esas leyes (v. gr., la ocupación de una cosa que no es de nadie, la donación, la compra, etc.).

Por lo dicho se entiende que la relación por la que la persona humana se refiere a una cosa como a algo suyo es una ordenación del sujeto intelectual al bien *a través de* la ley natural, la cual se funda a su vez en la ordenación universal y suprema al bien: en la ley eterna.

En síntesis, comparando la "ley" y el "derecho", los autores de la Escuela de Salamanca enseñaban que la *ley* es el derecho mismo tomado en sentido *fundamental*; y según sea la ley de la que un derecho se deriva inmediatamente, el derecho se divide en derecho *natural* y derecho *positivo*. Porque la ley no es el derecho mismo, en sentido estricto, sino la razón que fundamenta el derecho[18].

10. El derecho es un concepto análogo, con analogía vertical o de atribución: se aplica primero a la *relación* de dominio que tiene la libertad sobre un objeto; y se aplica después al *objeto* de esa relación, y también a su *fundamento*: a la ley.

De modo primario y propio, el derecho significa la relación de dominio que la libertad tiene; y por ella son nombrados tanto el objeto del derecho como su fundamento extrínseco.

A la relación que hay en el sujeto del derecho responde una relación en el objeto: y de la misma manera que el sujeto de derecho se refiere al objeto como a una cosa suya, así también ese objeto se refiere al sujeto del derecho.

Podría discutirse si estas relaciones *son reales* o *ideales* (de razón). Pero lo decisivo es que quien adquiere un derecho sobre un objeto –aunque el sujeto mismo no se mude realmente por tal relación, ni tampoco se cambie el objeto–, ejerce relaciones fundamentadas realmente en la ley y en los actos, por las cuales se adquiere un derecho conforme a la ley.

---

18 "Lex non est ipsum ius, proprie loquendo, sed aliqualis ratio iuris" (*Summa Theologiae,* II-II q57 a1 ad2). He aquí el texto completo: "Del mismo modo que acerca de las acciones que se hacen exteriormente por el arte, preexiste en la mente del artista una cierta idea, que se llama la regla del arte, así también, acerca de la acción justa, que el intelecto determina, preexiste en la mente cierta razón, a modo de determinada regla de prudencia. Y esto, si se formula por escrito, se denomina *ley*; pues la ley es, según Isidoro, *una constitución escrita*. Por lo cual, la ley no es el derecho mismo, propiamente hablando, sino cierta razón del derecho".

2. La justicia en la escala jerárquica de virtudes

a) Virtudes intelectuales y virtudes morales

1. Los comentaristas del tratado tomasiano de la justicia suelen desplegar su mejor ingenio –su dialéctica moral– a propósito del artículo en que el Aquinate *compara* la justicia con *las demás virtudes* (*STh* II-II q58 a12), preguntando si es la más excelente de todas ellas. Pero Báñez no entra a realizar esa comparación general y se demora en un largo cotejo de la justicia con la *misericordia*, ofreciendo una profunda y acabada reflexión filosófica y teológica sobre esta última virtud. Da por supuesta, en este caso, la rigurosa exposición que, sobre el mencionado tema comparativo, hizo su maestro Soto en *De iustitia et iure*, cuya doctrina pretende Báñez siempre ampliar y no meramente reproducir.

Por eso considero necesario incorporar, con la brevedad que reclama una introducción, dicha comparación general, que se encuentra tanto en el texto tomasiano como en el comentario realizado por Soto sobre ese tema.

2. La primera actitud que, en la relación del hombre con los demás, parece disputar la primacía sobre *todas* las virtudes es la de aquél que da de lo suyo sin deberle nada a nadie: la magnanimidad o la liberalidad. ¿No es más excelente y singular dar lo que no se debe? ¿Acaso no se necesita mayor virtud para dar cuanto menor es la obligación? ¿No es así más excelente la *liberalidad* –y más todavía la *magnificencia*– que la justicia[19]?

E incluso ciñéndonos al caso de las otras virtudes cardinales –prudencia, templanza y fortaleza–, ¿no es la *prudencia* más excelente que la justicia, tanto por parte del *objeto*, como por parte del *sujeto*? Por parte del *sujeto*, porque el intelecto –sede de la prudencia– es la más excelente de todas las facultades, y por tanto es más noble que la voluntad. Y por parte del *objeto*, porque la verdad es más digna que el bien, es decir, más universal y por tanto más alejada de la materia.

---

[19] La respuesta concreta que los discípulos de Santo Tomás dieron a estos interrogantes es la siguiente: Aunque la *liberalidad supere a la justicia* –porque da lo que no tiene obligación de dar–, sin embargo la *justicia está más cerca del bien común,* puesto que da a cada uno lo suyo, con lo cual se conserva la paz pública. "Para lograr esta paz no es tan necesaria la liberalidad, la cual más bien se ordena al bien particular, que es de suyo difusivo. En segundo lugar la *justicia es más amplia,* pues es necesaria para todos, lo cual no se puede decir de la liberalidad. Además porque la justicia es el fundamento de la liberalidad, pues nadie tendrá derecho a que se le llame liberal dando lo que no tiene obligación de dar, si primero no es justo, pagando lo que debe". D. de Soto, *De iustitia et iure,* III q2 a8, p. 218.

¿Y qué decir de la templanza, otra de las cardinales? ¿Acaso no es ella más útil que la justicia, y por tanto más excelente? Porque la templanza nos proporciona los bienes de la salud del cuerpo, la tranquilidad del alma y la libertad de la voluntad. Sin todas estas cosas careceríamos de base para realizar todas las virtudes, tanto las intelectuales –que sirven para la contemplación–, como la justicia –con que se obedece a las leyes–, las cuales se practican con la ayuda corporal.

Cosa parecida podría decirse acerca de la excelencia de la fortaleza, la cual figura como la condición propia de toda virtud, a saber, dar fuerzas para conseguir el bien difícil. ¿Acaso la fortaleza no es superior, por tener un objeto más arduo que la justicia, como es el peligro de muerte, que es lo más terrible de todo?

3. Todos estos interrogantes invitan a afinar la mirada sobre la justicia, para enfocar adecuadamente la comparación de esta virtud con todas las demás. Desde el punto de vista filosófico, conviene dejar aparte las virtudes *sobrenaturales* –porque tienen por objeto a Dios, como la fe, la esperanza y la caridad, indudablemente las mejores y más excelentes–, para centrar la cuestión en las *naturales*, que tienen un objeto natural. De las naturales unas son *intelectuales* y otras *morales* (las morales se hallan contenidas en las cuatro cardinales).

Pues bien, *las virtudes intelectuales sobresalen por su dignidad sobre las morales*[20], primeramente por el *sujeto* en que están, el intelecto. “Porque como lo propio de la virtud es enderezar las acciones racionales, la virtud que tenga su asiento en la potencia que es racional por esencia, es más excelente que aquella otra cuyo sujeto sea racional por participación. Pues bien, el intelecto es la esencia misma de la razón, y la voluntad en cambio es racional porque participa de la razón, sometiéndose a ella. Por tanto las virtudes intelectuales son más excelentes que las morales”. Pero también sobresalen las intelectuales por su *objeto*, la verdad. “La verdad es más excelente que el bien, ya que no está ligada a la existencia de las cosas; puesto que el intelecto se perfecciona con el conocimiento de la verdad, existan las cosas o no; mas el bien no puede ser apetecido si no existe. Y la existencia es una condición material; porque la naturaleza es recibida en el sujeto, cuando empieza a existir. Y cuanto una cosa cualquiera está más limpia y pura de toda materia, tanto más excelente es. Mas como la verdad es el objeto de las virtudes intelectuales y el bien lo es de las morales, se sigue que las virtudes intelectuales son más excelentes que las morales”[21].

---

[20] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae,* I-II q66 a3.

[21] D. de Soto, *De iustitia et iure,* III q2 a8, p. 215.

Soto reconoce que esta doctrina no es admitida por todos, “porque son pocos los que la entienden”; y sin embargo, ella responde al núcleo del pensamiento tomasiano. Pues como el intelecto es una potencia aprehensiva y judicativa, llega a su perfección conociendo la verdad; en cambio, el apetito es arrastrado por el objeto y no puede apetecer nada si no lo disfruta y lo posee. Ya Aristóteles, en *Ethica,* X, c. 10, afirmó que la suprema felicidad consiste en la contemplación de la verdad. Y Santo Tomás amplió esta idea enseñando que la felicidad consiste en el gozo de las virtudes intelectuales, porque éstas tienen por asiento una potencia más noble y un objeto más noble también. Además, el acto intelectual es más continuo, puesto que las virtudes morales, que se ocupan en cosas corpóreas, no pueden ser duraderas; mientras que la contemplación –apostilla el teólogo– continuará perpetuamente en la patria celestial, y la virtud moral no.

4. La réplica a la doctrina tomasiana apelaba, además, a dos puntos de fricción. *En primer lugar*, objetaba que la condición propia de la virtud es *mover a obrar a la potencia o facultad*; y esto no pueden hacerlo las virtudes intelectuales, sino las morales. Soto resume así esta posición: “La virtud intelectual proporciona solamente la facultad para obrar, o sea, el conocimiento; mas la virtud que tiene su asiento en el apetito volitivo es la que aplica este conocimiento al ejercicio tanto de la especulación, como de la acción; y el hábito es para obrar, pues de otra manera sería inútil y superfluo. Por tanto la virtud intelectual está subordinada a la moral; y por consiguiente la virtud moral, por tener razón de fin, es más excelente”[22]. *En segundo lugar,* objetaba que la virtud moral es *la que hace bueno a quien la posee*. “Pero ni las artes, ni las ciencias –resume Soto la objeción– hacen al hombre bueno en sentido absoluto, sino solamente la virtud moral; y así es digna de mayor estima. A la vez que las virtudes intelectuales pueden existir sin ejercicio y pueden ser comunes a buenos y malos. Por tanto la virtud moral es más perfecta que la intelectual”[23].

Con cierto tono de enfado y sorna observa Soto que estas razones tienen muchísima fuerza para aquellos que tocan sólo *la corteza* de la cuestión. Y recuerda que Santo Tomás hace una distinción que fácilmente las rebate. “Dice, en efecto, que no es inconveniente que una cosa que *de modo absoluto* es mejor, no sea de *modo relativo* lo mejor para uno a causa de su necesidad. Buscar la filosofía es simplemente mejor que buscar riquezas; pero para un necesitado es mejor que busque prosperar. Pues por la misma razón, aunque las virtudes intelectuales sean más nobles que las morales por razón de su *objeto*, del cual depende el mayor o menor grado de excelencia, sin embargo las virtudes morales *participan* en mayor grado la razón general de virtud, que de suyo se ordena a la

---

22 D. de Soto, *De iustitia et iure,* III q2 a8, p. 216.

23 D. de Soto, *De iustitia et iure,* III q2 a8, p. 216.

acción y a la práctica, por lo mismo que se hallan en el apetito, al cual corresponde mover y aplicar las demás potencias a obrar"[24]. Por esta razón la prudencia es más excelente que las demás virtudes intelectuales, es decir, porque no sólo considera la *verdad* que es el objeto del intelecto, sino porque la ordena así mismo al *bien* bajo la razón de bien, es decir, a la práctica de las obras, que son las que hacen bueno al hombre.

En realidad la simple *dignidad de una virtud ha de medirse por su relación con la suprema felicidad*. ¿Mas no parece que a esta felicidad suprema nos acercan más las virtudes morales? ¿Se ha de concluir entonces que las virtudes morales son más dignas? No, dice Soto. Porque si bien las virtudes han de apreciarse en relación con la felicidad, sin embargo las virtudes en que *consiste* dicha felicidad son más dignas que aquellas otras que *conducen* a ella. "Y aunque por medio de las virtudes morales caminemos hacia ella, sin embargo de Dios gozamos mediante la contemplación. Y así *en esta vida* las virtudes intelectuales están ordenadas a las morales, porque el conocer se ordena al obrar. Pero las morales son simplemente *medios* por los cuales conseguimos la suprema contemplación. Y por esto aunque las morales merezcan más *estima*, sin embargo las intelectuales han de considerarse como más *dignas* de honor. A los medios se les tributa *aprecio*, pero al fin se le rinde *honor"*[25].

b) La justicia general o legal en el contexto de las virtudes morales

Para Santo Tomás *la justicia general y legal es la más excelente de toda las virtudes morales que tienen por asiento el apetito*. Soto añade el último extremo de la frase –tener por asiento el apetito– para hacer honor a la prudencia, que –siendo también virtud moral– no se asienta en el apetito, sino en el intelecto. Y es la más excelente, de la misma manera que el *bien común* es más relevante que el bien particular. "La justicia legal, ordena al bien común todas las virtudes que disponen al hombre a los bienes particulares. Es, pues, la virtud arquitectónica, dirigiéndolas a todas del mismo modo que el arquitecto a sus operarios, o el general a su ejército, o el jefe de un estado a su nación"[26]. Por eso fue equiparada al sol entre las virtudes humanas, porque ella las ordena todas al bien común, y por esta razón las virtudes reciben el nombre de justicia.

No es, pues, más excelente la virtud que ordena bien al hombre *en sí mismo*, que la que lo ordena *al bien común*. "Porque la sabia naturaleza, a la cual in-

---

24 D. de Soto, *De iustitia et iure*, III q2 a8, p. 216.

25 D. de Soto, *De iustitia et iure*, III q2 a8, p. 216.

26 D. de Soto, *De iustitia et iure*, III q2 a8, p. 216.

cumbe tener más cuidado del todo que de las partes, creó las partes para la conservación del todo, y por esto imprimió en ellas el instinto de procurar la conservación del todo antes que la de sí mismas. Y la experiencia enseña que el brazo detiene el golpe que se dirigía contra la cabeza, aún con peligro de quedar cortado"[27]. Y por esta causa en la sociedad civil merece mayor alabanza quien vela más por el bien común que por el propio.

c) Nivel jerárquico de la virtud especial de la justicia

También la virtud especial de la justicia es más excelente que todas las demás virtudes morales, que tienen asiento en el apetito, considerando con esto exceptuada siempre la prudencia. Pues atendiendo al *sujeto,* tiene su asiento en el apetito racional, que es superior al apetito sensitivo, en que se hallan las demás virtudes. También en razón del *objeto,* tiene por asunto lo arduo y difícil. "Y es más difícil –dice Soto– sentir buena disposición para velar por el bien ajeno, al que no nos inclina la naturaleza, que velar por el propio, al que la naturaleza, de no estar impedida, nos arrastra. Pues como la justicia está ordenada a velar por el bien ajeno y en cambio las demás virtudes lo están a velar por el propio, síguese que la justicia ha de ser más sólida y excelente"[28].

Soto demuestra esto mismo –entre otros argumentos– por el *efecto* de la justicia. "Porque como el hombre es un animal político, o sea, nacido para vivir en sociedad, la virtud que más debe brillar en él es la que mejor ampara la paz y la tranquilidad pública. Y esto se lo proporciona la justicia mejor que todas las demás, y por tanto la fidelidad en los pactos y contratos es su fundamento. Por la cual hasta en esto mismo principalmente es comparada la justicia al lucero de la tarde, pues que proporciona a la sociedad una hermosura brillantísima. Porque como los bienes perecederos de este mundo son tan pequeños y tan limitados no pueden disfrutarse sino parcialmente y por tanto es necesario poner límites o leyes a las ambiciones humanas, a fin de que cada uno, contento con lo propio, no extienda sus manos a lo ajeno, quitando la paz a su legítimo poseedor. La justicia es la que hace que los hombres distintos en dignidades, condiciones y derechos, formen, como si fueran piedras talladas, una sociedad ordenadísima"[29].

Y, en fin, es la virtud más excelente, sobre las demás particulares, porque es necesaria para todos y en todo tiempo: la justicia es necesaria en tiempo de paz

---

27 D. de Soto, *De iustitia et iure,* III q2 a8, p. 217.

28 D. de Soto, *De iustitia et iure,* III q2 a8, p. 217.

29 D. de Soto, *De iustitia et iure,* III q2 a8, p. 217.

y de guerra. En cambio la fortaleza sólo tiene lugar en tiempo de dificultad y de guerra.

Conviene, antes de finalizar, aclarar que, aunque la justicia es más perfecta que todas las demás virtudes morales, no por eso cualquiera de sus actos es también más excelente que otro acto cualquiera de las demás virtudes. Pues, ¿quién podrá decir que vender unas hortalizas en su justo precio tenga mayor mérito y estima, por ser esto un acto de justicia, que el máximo acto de la fortaleza, como el martirio heroico? Por consiguiente, Soto advierte, con buena lógica, que "cuando comparamos una virtud con otra, la comparación se establece solamente entre *género* y *género,* o entre el *acto más excelente* de una virtud y el *más excelente de la otra*. Lo cual, sin embargo, no impide que, a causa de la insignificancia de la materia, lo que genéricamente es superior, sea inferior individualmente"[30].

3. El "medio real" de la justicia

Para los autores de la Escuela de Salamanca la justicia es una virtud –un hábito bueno, una disposición firme y permanente–; y se preguntan en qué consiste específicamente esa virtud, recordando en su respuesta lo que había dicho Aristóteles: que toda virtud consiste en el *medio,* en una disposición que actúa en un punto de equilibrio, sin exceso y sin defecto. Lo importante o definitorio en este caso es saber si –consistiendo su acto en dar a cada uno lo suyo, lo que le pertenece– el *medio* de la justicia es o el medio de la *cosa* o el medio establecido por la *razón*.

Quizás pudiera creerse que la virtud es un hábito que consiste en una medida que la *razón* establece de algo con respecto a nosotros mismos; el medio no sería igual para cada uno de los hombres, puesto que la comida que es excesiva para uno, puede ser escasa para otro. Pues bien, esta misma diferencia existiría también en la justicia, porque no se castiga de la misma manera a quien golpeó a un gobernante supremo, que a quien golpeó a uno del pueblo. Por consiguiente el medio de la justicia no sería el que determinan las *cosas*, sino la *razón*. Y aunque se alegara que el medio de la justicia es el medio de las cosas –porque su acto consiste en dar a cada uno lo que es suyo–, esto no sería siempre verdad.

De manera que la justicia o no establecería el medio, o su medio sería establecido por la razón, pero no por las cosas mismas.

---

30 D. de Soto, *De iustitia et iure,* III q2 a8, p. 218.

Para los autores de la Escuela de Salamanca *el medio que tiene como objeto la justicia no es el medio que señala la razón, sino el que determinan las cosas mismas*. Ellos se refieren, claro está, a la justicia *particular*, porque la *general* (o legal) se extiende ampliamente por la materia de todas las virtudes. "Pues entre las demás virtudes y la justicia –explica Soto– se nota la diferencia de que aquéllas se ocupan de las pasiones y la justicia se ocupa de los actos y de las cosas. En las demás virtudes el medio de la virtud no está señalado por la naturaleza de las cosas sino por el dictamen de la razón. Por ejemplo: la templanza consiste en el medio entre las pasiones, o sea, en no comer más ni menos de lo que conviene. Este más y menos no se miden por la naturaleza de las cosas, como por ejemplo, que todos coman una libra, o la coman en determinada hora, etc., sino según convenga a la disposición de cada uno y según el lugar y el tiempo. Y así lo que era mucho para el frugalísirno Diógenes, era poco para el voracísimo Milón, quien, como se refiere en las fábulas, comía un buey entero. Mas el *medio de la justicia*, como consiste en la igualdad de las cosas en relación a otro, no se mide por la balanza y crédito de la razón, sino que se mide por la naturaleza misma de las cosas. Comprar una casa, por ejemplo, o ajustar el salario para los obreros; pues el precio debe de ser igual a las cosas, de la misma manera que dos cantidades que son iguales por naturaleza"[31].

Ahora bien, con esta tesis no se quiere decir que la justicia constituye el medio entre las cosas en cuanto que éstas se *contraponen a la razón*, en el sentido de que *no son conformes con la razón*; pues por el contrario, son sumamente conformes a la razón. La razón enseña dar al acreedor tanto cuanto se le debe, pero ello ocurre aquí porque *la razón depende de la naturaleza de las cosas*. "Y por lo mismo que establece la igualdad entre las cosas, es más conforme con la razón", dice Soto. El *medio de las cosas* es también *conforme con la razón*; por eso, la definición de la virtud moral se aplica también por este motivo a la justicia.

Pero es que tampoco se puede decir, en sentido estricto, que el medio de las demás virtudes es el medio de la razón, porque no lo establezcan en las cosas, pues precisamente se establece entre cosas reales, como el apetito de comer mucho y el de comer poco. "Que yo coma una libra de pan constituye un medio para mí solamente *porque* la razón de la *prudencia*, teniendo en cuenta mi naturaleza y condición, juzga que me conviene"[32].

Y aunque la diferencia entre las demás virtudes y la justicia no consista sin más en que aquéllas tengan a su cargo el dominio de las pasiones, mientras la justicia se ocupa de las obras y de las cosas, decir esto es insuficiente. Porque se debe añadir que el medio de las cosas se establece de una manera en la justicia

---

[31] D. de Soto, *De iustitia et iure*, III q2 a7, pp. 212-213.

[32] D. de Soto, *De iustitia et iure*, III q2 a7, p. 213.

distributiva y de otra en la conmutativa: la distributiva emplea el medio geométrico y la conmutativa el aritmético.

4. ¿Es el juicio del juez formalmente un acto de la justicia?

1. Según Santo Tomás, el acto del juicio –que es propio no sólo del juez, sino de todo aquél que ha de juzgar sobre la realización de la justicia–, "es ciertamente acto de justicia en cuanto que ésta *inclina* a juzgar rectamente; pero es acto de prudencia, en cuanto que ésta emite el juicio"[33]. ¿Qué significa ahí "inclinación" a juzgar rectamente y en qué se distingue de la "emisión" del juicio?

El juicio del que se habla no es el especulativo, sino el "práctico". Pues bien, Báñez enseña, comentando casi fielmente esas frases de Santo Tomás, que tal juicio pertenece *en sentido dispositivo* a la virtud de la *justicia*, aunque a ella no pertenece en sentido *entitativo y formal*.

2. El juicio es oriundo *entitativamente* de la razón y es emitido por la virtud de la prudencia: o sea, es intelectual, aunque no especulativo. Y en este sentido se ha de tomar lo que dice Santo Tomás: que el juicio pertenece a la razón, y a la prudencia le corresponde darlo a conocer mediante la virtud de la sensatez[34].

Así pues, *formalmente y en su ser moral* el juicio no es acto emitido por la virtud de la justicia, sino que es emitido por la prudencia mediante la "sensatez".

No hay que olvidar que la prudencia es *esencialmente* virtud moral (algunos pensaron equivocadamente que es virtud especulativa, por proceder de la razón) y en toda su operación atiende formalmente al orden moral; es, pues, esencialmente regla moral. Luego *si el juicio es emitido por la prudencia* –concluye Báñez– *no sólo es proferido entitativamente, sino formalmente en su ser moral*.

Insiste el maestro salmantino en que el juicio del que Santo Tomás habla aquí es el *juicio moral*, porque él es la regla próxima de la elección moral en materia de justicia; luego, cuando el Aquinate enseña que la prudencia es principio esencialmente requerido para el juicio, no se refiere sólo a lo entitativo, sino que habla *formalmente* según el orden moral.

Pero, a su vez, conviene advertir que la *justicia,* como *virtud,* es *principio* del juicio en su materia propia, como también lo son las restantes virtudes en

---

33 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae,* II-II q60 a1 ad1.

34 *Synesis*, sensatez, es virtud anexa a la prudencia, pues la hace más potente, pero no es la misma prudencia.

sus materias respectivas. Ocurre que la demás virtudes no concurren *emitiendo*, sino sólo *disponiendo*, para que el juicio sea proferido en sus propias materias. El juicio procede, en su emisión, de la prudencia, la cual versa por igual sobre las materias de todas las virtudes morales, pues el objeto de la prudencia es lo hacedero u operable moralmente por nosotros. Luego de la misma manera que la prudencia emite el juicio en la materia de las demás virtudes morales, así también lo emitirá en la materia de justicia.

El "juicio de la justicia" tiene como objeto formal propio el derecho o lo justo, mas no según la razón formal que es completada por la justicia, sino según una razón formal distinta, dado que el juicio no contempla lo justo de un modo cualquiera, sino en cuanto es *dirigible por la razón y por la prudencia*. Ahora bien, la justicia no contempla esta formalidad.

Resulta así que el "juicio de la justicia" no es adecuadamente regulado por la justicia, sino por la prudencia; y en su ser moral no es emitido por la justicia, sino por la prudencia. Pues cuando Pedro *juzga* que deberá pagarse a Juan una deuda que se tenía con él, no es suficiente atender a la rectitud del juicio de que aquella *deuda se le debía pagar* realmente a Juan –lo que pertenece a la esencia de la justicia– sino que, además, es menester considerar las debidas circunstancias de lugar, tiempo, posibilidad, etc. Es claro que la consideración de estas circunstancias en la materia de justicia no pertenece esencialmente a la virtud de la justicia, sino a la prudencia. Por eso la prudencia, y no la justicia, es regla inmediata y adecuada de la rectitud del juicio.

3. Todo lo dicho en nada obsta para afirmar que el juicio pertenece *dispositivamente* a la virtud de la *justicia*. En efecto, disponer bien ("inclinar") al recto juicio en materia propia es común a cada una de las virtudes morales; porque el hombre hace juicio de las cosas relativas a lo moral del modo como él está dispuesto en su apetito y afecto por las virtudes o por los vicios.

Hay que tener en cuenta que la buena disposición del intelecto para captar las cosas tal como son proviene radicalmente de la naturaleza, pero en cuanto a su perfección depende del ejercicio, lo cual puede acontecer –según el Aquinate– de dos maneras. Primera, directamente o por parte del mismo *intelecto*; por ejemplo, que no esté imbuido por concepciones depravadas, sino verdaderas y rectas. Esto atañe a la prudencia. Segunda: indirectamente, por la buena disposición de la *voluntad*, de la cual se sigue el *juicio recto* sobre los bienes deseables. De esta manera, los hábitos de las virtudes morales influyen sobre un juicio recto virtuoso especialmente en torno a los fines, y no tanto a los medios[35].

---

[35] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II q51 a3 ad1.

5. Cuestiones metodológicas

1. Como teólogo, Báñez incorpora legítimamente a su quehacer la consideración de la justicia y del derecho, con el fin de mirar también por la vida espiritual. Y lo hace recordando que fue Aristóteles (en *Ethica*, V) el primer autor que puso disciplina académica al tema de la justicia; y reconociendo sobre todo que fue Santo Tomás el autor medieval que, a su juicio, dio de esta materia en su totalidad un elenco perfecto y acabado (en *STh* II-II q57-q122). Pero Báñez acaba su comentario en la cuestión 78, estudiando lo relativo a las partes subjetivas, contenidas propiamente bajo la justicia.

En una enjundiosa introducción se pregunta Báñez a qué ciencia le incumbe más propiamente disertar del derecho y de la justicia. En primer lugar, le incumbe a la filosofía moral, porque ésta "tiene como objetivo, de modo propio y directo explicar las cuestiones del derecho y de la justicia *en la medida en que el hombre está ordenado a la convivencia política y al fin natural*". Justifica este aserto indicando que la filosofía moral se propone como finalidad juzgar los actos humanos en los que se encuentra la virtud y el vicio; siendo así que, después de la prudencia, es la justicia la que ocupa el primer lugar entre las virtudes.

Pero, en segundo lugar, y por la misma razón –respecto al mismo fin del filósofo moral–, "incumbe a los expertos en derecho civil, llamados comúnmente legistas, explicar las cuestiones de la justicia y del derecho *de conformidad con la norma de las leyes humanas*". Esta tesis necesita de una aclaración. Porque la experiencia o conocimiento de quienes se dedican al derecho civil no será *ciencia científica* si no han *deducido de la filosofía* el porqué de las leyes humanas; y sólo en ese momento, ellos desempeñan también la labor de filósofos morales en la materia de justicia.

En tercer lugar "incumbe en gran medida a la Sagrada Teología escudriñar la justicia y el derecho hasta los más mínimos detalles *en relación al bien espiritual y al fin sobrenatural*". Porque de la misma manera que la gracia perfecciona a la naturaleza no sólo en su propia realidad, sino también elevándola a un rango superior y divino, así también la Sagrada Teología, cuando conviene con alguna ciencia en su objeto material –en este caso la justicia–, "no sólo la perfecciona dentro de sus límites y en sí misma, sino también eleva su objeto a la razón formal, más eminente, de la propia Teología". Báñez pone un ejemplo. El metafísico hace sus consideraciones sobre Dios, su unidad, inmutabilidad, eternidad y omnipotencia; pero el teólogo analiza todos estos atributos de modo más profundo y los conoce de modo más distinto. Por consiguiente, la Sagrada

Teología, al ser ciencia práctica, analiza de manera eminente todas las realidades examinadas por el filósofo moral, pero con perspectiva más elevada[36].

2. Por su parte Santo Tomás había dividido en cuatro secciones todo el estudio sobre la justicia y el derecho. En la *primera sección* habla de la justicia. En la *segunda*, de sus partes. En la *tercera*, del don del Espíritu Santo, a saber, de la piedad o justicia divina. En la *cuarta*, de los preceptos de la justicia. Sólo las dos primeras secciones son comentadas en la obra de Báñez, desde la cuestión 57 hasta la 78.

A propósito de la primera sección, cabe observar que, siendo una y la misma la ciencia de las cosas que son entre sí contrarias, el tratado de la justicia ha de considerar en gran parte también los modos de la injusticia.

La traducción que aquí ofrezco recoge los comentarios de Báñez a la primera sección dicha, que versa sobre la justicia, y se subdivide a su vez en cinco puntos fundamentales: primero, lo justo o el derecho que es el objeto de la justicia. Segundo, la justicia en sí misma. Tercero, la injusticia. Cuarto, el juicio. Quinto, los fundamentos de la división de la justicia en conmutativa y distributiva.

*

Como el texto de Báñez es un comentario a los artículos correspondientes de la *Suma Teológica* de Tomás de Aquino, he considerado oportuno incluir en notas el núcleo de esos artículos de dicha *Suma*[37].

Asimismo he visto conveniente incluir en notas a pie de página aquellos comentarios de Soto[38] que, por preceder en treinta años a la obra de Báñez, fueron en estas materias una piedra de toque para toda la segunda Escuela de Salamanca, y muy especialmente para Báñez, como se comprueba por las continuas referencias que hace al maestro segoviano.

---

36 D. Báñez, *De iure et iustitia*, pp. 1-2.

37 La mayor parte de las citas de Santo Tomás están tomadas de: *Suma de teología. III: Parte II-II*, BAC, Madrid, 2002, aunque las he compulsado con el texto latino y, en muchos casos, corregido.

38 D. de Soto, *De iustitia et iure*, 1556, libro III (edición bilingüe, vol. II, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1968; traducción de Marcelino González).

Por último, la paginación de la obra original de Báñez va entre corchetes [ ] dentro del texto castellano[39]. Ofrezco el texto latino completo de Báñez, según la edición de Venecia, en la siguiente página web: www.leynatural.es.

[39] En la edición de Salamanca, el texto latino corre de la página 1 a la 114; y en la edición de Venecia, de la página 1 a la 72; aunque ambas ediciones se corresponden literalmente.

R. P. F.
DOMINICI
BAÑES.
ORDINIS PRAEDICATORVM.

Theologiæ Salmanticæ Primam Cathedram regentis.

Decisiones de Iure & Iustitia.

IN QVIBVS QVID ÆQVVM, VEL INIQVVM SIT, Et qua ratione ad æquitatem, & iustitiam recurrendum in omnibus negotijs, & actionibus, tàm publicis, quàm priuatis, tàm Ecclesiasticis, quam sæcularibus, & in omnibus pariter vniuersorum hominum contractibus, & commercijs, copiosè explicatur.

CVM INDICE RERVM OMNIVM, QVAE IN HOC opere continentur, summa diligentia ordine Alphabetico non inconcinnè digesto.



VENETIIS, MDXCV.

Apud Minimam Societatem.

DOMINGO BÁÑEZ

EL DERECHO Y LA JUSTICIA

DECISIONES DE IURE ET IUSTITIA

I
LA ESENCIA DE LO JUSTO O DEL DERECHO

(Comentario a *Suma Teológica*, II-II q57)

dicitur de diuina ſapientia.Sobrietaté enim & pru- A dentiam,& iuſtitiam & virtutem docet. Vbi fit mẽtio quatuor virtutum Cardinalium. Nã per ſobrietatem intelligitur omnis temperantia: per virtutẽ aũt,fortitudo. Vbi obiter obſerua quare primo loco poſuit ſobrietatem,cum tamen prudentia ſit prima omnium virtutum.Ratio huius eſt,quoniã in natura corrupta ad acquirendam prudentiã, neceſſariũ eſt exercitiũ tẽperantiæ,quã vocat ſobrietatẽ: nihil .n. magis impedit iudiciũ prudẽtiale quã vitia carnalia quæ cã ſunt hebetudinis & cæcitatis mentis.

Sit quarta concluſio, ad Iuris Canonici peritos pertinet cãnones eccleſiaſticos diſcere: præſertim illos qui accõmodantur ad cãs fori exterioris decidendas. Si quid vero aliud conſiderant mutuatum B accipiunt partim à Theologis partim à Iure ciuili. Probatur & explicatur iſta concluſio, quoniam in toto corpore Iuris canonici cõtinetur triplex differentia canonum: quidam enim deſumpti ſunt ex ſacris literis, aliquando ex definitionibus Conciliorum circa fidem vel circa ſacramenta. Hæc omnia conſtat,quòd legitimè pertinent ad Theologiam ſacrã. Sunt alij Canones propoſiti vt regulæ ad decidendas lites eccleſiaſticas. Et iſti vt in plurimũ habent ſuã rationẽ & fundamentũ in Iure ciuili.Itaq; ſi à iure canonico auferantur, quæ pertinent ad Theologiã & ad ius ciuile ferè nihil remanebit niſi quædam cæremonialia.Et cõfirmatut tota doctrina præcedens, quoniã ſupra ſcientias quas naturali ra- C tione cognouit Ariſt. non eſt introducta alia ſcientia in mundo niſi illa quæ deducta eſt ex fide reuelata.Hæc aũt eſt ſacra Theologia, ergo neceſſe eſt, ꝙ Iuris canonici peritiam reducamus vel ad ſacrã Theologiam vel ad moralẽ philoſophiam, ſicut & Iuris ciuilis reduximus peritiam. Nihilominus ex prædictis deducamus vnũ corollarium,videlicet,ꝙ prudẽs Theologus, quoties occurrerit aliquis caſus conſcientiæ decidendus, de quo decernunt leges ſiue eccleſiaſticæ,ſiue ciuiles,dẽt conſulere Iuriſperitos,niſi aliàs ipſe cognouerit illas leges ſufficienter. Ratio huius eſt, quoniam Theologo ſatis eſt noſſe legem naturalem & diuinam & quanuis non erat alienum ab illo ſcire oẽs leges eccleſiaſtica: tñ quia D Theologus diuinis intẽdens reb. quæ plurimæ ſunt & multã habent ſubtilitatẽ,non valebat tantã ſarcinã legũ memoria tenere: idcirco accepit diuina prouidentia ſui laboris auxiliatores dominos Canoniſtas quemadmodũ in lege veteri, vt hr̃ Numerorũ cap.34.erant quidã Leuitæ inferioris claſſis: quorũ officiũ ſolũmodo erat portare vaſa & ornamẽta inuoluta tabernaculi: quæ ſacerdotes ſuperioris ordinis tangebãt & diſponebãt intra tabernaculũ: ita ſe habent Canoniſtæ & Theologi,ꝙ Theologi intrãt tabernaculũ & facultatẽ habent differendi de quidditate & effectib.ſacramẽtorũ & aliorũ inſtrumentorũ fidei & religionis. At vero Iuris canonici periti ſolũ debent curare fideliter memoria tenere quæ in E ſacris Canonib. continentur cũ literali intelligẽtia ad obſequiũ Theologorũ.Intẽrdum ẽt opus habẽt ex Iure ciuili rationes acquirere ad decidendas cauſas eccleſiaſticas,vt meliùs munus ſuum poſſint perficere. Atque in hoc iuris Canonici periti noſtri temporis excellentiam habent.

DIVISIO HVIVS TRACTATVS de Iuſtitia & iure.



NIVERSAM conſiderationem de Iuſtitia & iure in quatuor partes diuidit quidẽ D.Tho.In prima parte agitur de Iuſtitia. In ſecunda parte de partibus illius.In tertia parte,de dono Spiritus ſancti correſpondenti ſibi: quod eſt pietas.In quarta parte,de præceptis Iuſtitiæ. Duæ priores partes magnum negotiũ nobis in hoc opere faceſſunt: præſertim ab iſta q.57.vſque ad 78. Aliæ verò poſteriores breuiſſime expediuntur à D.Tho.in q.121.& 122. Iam vero illa pars de iuſtitia rurſus diuiditur in quatuor partes. Primo quidem diſputatur de Iure,quod eſt obiectum iuſtitiæ. Secundo de ipſa Iuſtitia., Tertio de iniuſtitia. Quarto de iudicio.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrùm ius ſit obiectum iuſtitiæ.



AD Primũ ſic proceditur. Videtur,quòd ius non ſit obiectum iuſtitiæ. Dicit enim † Celſus Iuriſconſultus, quòd ius eſt ars boni & æqui. Ars autem non eſt obiectum iuſtitiæ, ſed eſt per ſe virtus intellectualis. Ergo ius non eſt obiectũ iuſtitiæ. [Inf.q. 60. art. 1. cor.] [In digeſto veter lib. 1 tit. 1 in prin.]

2. Præterea. Lex ſicut † Iſidorus dicit in libr.Etymolo. iuris eſt ſpecies. Lex autem non eſt obiectum iuſtitiæ, ſed magis prudentiæ. Vnde & † Philoſophus legiſpoſitiuam partem prudentiæ ponit. Ergo ius non obiectum iuſtitiæ. [Li.5. Etymo. ca. 3. in princ.]

3. Præterea Iuſtitia principaliter ſubijcit hominem Deo. Dicit enim † Auguſt. in libr.de moribus eccleſiæ,quòd iuſtitia eſt amor Deo tantum ſeruiens, & ob hoc bene imperans cæteris quæ homini ſubiecta ſunt.Sed ius non pertinet ad diuina,ſed ſolum ad humana.Dicit enim † Iſidorus in libro Etymolog.quòd fas lex diuina eſt,ius autẽ lex humana.Ergo ius nõ eſt obiectum iuſtitiæ. [Lib 6. Etymo. ca.6. tom.5.] [Capit.15. cir. med. tom. 1.] [Lib. 5. capit.2.]

SED contra eſt quod † Iſidorus dicit in eodem,quòd ius dictum eſt, quia eſt iuſtũ.Sed iuſtũ eſt obiectũ iuſtitiæ. Dicit enim † Philoſophus in quinto Ethicorũ, quòd omnes talem habitum volunt dicere iuſtitiam, à quo operatiui iuſtorum ſunt: ergo ius eſt obiectum iuſtitiæ. [Lib 5. ca. 3.in prin.] [Lib.5. ca. 1.in princi. tom.5.]

REPONDEO dicendum,quòd iuſtitiæ proprium eſt inter alias virtutes,vt ordinet hominem in his,quæ ſunt ad alterum. Importat enim æqualitatem quandam,vt ipſum nomẽ demonſtrat, dicuntur enim vulgariter ea,quæ adæquantur, iuſtari. Aequalitas autem ad alterum eſt. Aliæ autem virtutes perficiunt hominem ſolum in his, quæ ei conueniunt ſecundum ſeipſum.Sic ergo illud, quod eſt rectum in operib. aliarum virtutũ,ad quod tendit intentio virtutis quaſi in propriũ obiectum,

[3] ARTÍCULO 1

SI EL DERECHO ES EL OBJETO DE LA JUSTICIA

SÍNTESIS DEL ARTÍCULO

Conclusión.– *La respuesta al interrogante del artículo es afirmativa*[1].

Santo Tomás prueba directamente esta conclusión siguiendo los testimonios de autoridad de San Isidoro y Aristóteles. A continuación explica en el artículo la conclusión y la diferencia existente entre justicia y las demás virtudes, deduciendo una triple diferencia entre el objeto de la justicia y los objetos de las otras virtudes. La justicia, que implica igualdad, es relativa o hace referencia a otro. A partir de aquí se explican las diferencias que hay entre el objeto de la justicia y los objetos de las demás virtudes.

Primera diferencia: Lo recto en la operación de la justicia, aparte de la referencia al agente mismo, está constituido por la *relación a otro*[2].

---

1 El Aquinate invoca la autoridad de San Isidoro –quien dice que *el derecho se ha llamado así porque es justo*–; y como lo justo es objeto de la justicia –pues como afirma el Filósofo, en *Ethica*, V, que *todos deciden llamar justicia a semejante hábito, mediante el cual realizan cosas justas*–, resulta que el derecho es objeto de la justicia. Por eso *argumenta*: "Lo primordial de la justicia, dentro de las demás virtudes, es ordenar al hombre en las cosas que están en relación con el otro. Implica, en efecto, cierta igualdad, como su propio nombre manifiesta. Vulgarmente se dice que las cosas que se igualan se *ajustan*. Ahora bien: la igualdad se establece en relación a otro. Pero las demás virtudes perfeccionan al hombre solamente en aquellas cosas que le convienen a él mismo. Así, pues, aquello que es recto en las acciones de las demás virtudes, hacia lo que tiende la intención de la virtud, como a su propio objeto, no se determina sino por relación al agente. En cambio, lo recto que hay en el acto de la justicia, aun exceptuada la relación al agente, se distribuye por relación a otro sujeto; pues en nuestras acciones se llama justo a aquello que, según alguna igualdad, corresponde a otro, como la retribución del salario debido por un servicio prestado. Por consiguiente, se llama justo a algo, es decir, con la nota de la rectitud de la justicia, al término de un acto de justicia, aun sin la consideración de cómo se hace por el agente. Pero en las otras virtudes no se define algo como recto a no ser considerado cómo se hace por el agente. Y, por eso, el objeto de la justicia, a diferencia de las demás virtudes, es el objeto específico que se llama lo justo. Ciertamente, esto es el derecho. Luego es manifiesto que el derecho es el objeto de la justicia". (*Summa Theologiae*, II-II, q57 a1c).

Segunda diferencia: Lo justo o el derecho es algo en lo que se termina la acción de la justicia, sin considerar de qué modo es producido por el agente[3].

Tercera diferencia: El objeto de la justicia es determinado por sí mismo; en cambio, en las demás virtudes cardinales, el objeto no es determinado por sí mismo ni en la realidad misma. Esta última diferencia suele expresarse en otros términos: El medio de la justicia es un *medio real*, sin embargo, el medio de las otras virtudes es un *medio racional*[4].

---

2 “La *primera* diferencia –dice Soto– es que si bien es propio de toda virtud obrar rectamente, esta rectitud, sin embargo, en las demás virtudes se considera con relación al mismo que obra, mas en la justicia se considera con relación a otro. Y la razón es porque la justicia ordena a quien la tiene con los demás; y las demás virtudes ponen este orden en el mismo que las practica. Por ejemplo: la *templanza* tiene por objeto poner orden en los deleites del tacto; y así pone el medio entre los dos movimientos que pueden alterar al templado, a saber: que ni exceda de la razón en el uso de la comida y de los deleites sensuales, ni deje de comer lo que sea necesario para el sustento de su vida. De igual manera la *fortaleza* establece asimismo el medio entre el amor y la audacia. Pero la *justicia* establece la igualdad entre el que debe y su acreedor. Como si tú y yo tenemos cinco, y tú en calidad de préstamo me diste uno, por cuya causa tú te quedaste con cuatro y yo tengo seis, la justicia en este caso pide que yo te devuelva uno, para que los dos tengamos cinco, que es el medio entre cuatro y seis. De la misma manera si tú has puesto a mi servicio tu trabajo, la justicia pide que mi retribución equivalga a tu esfuerzo. Por esta razón: de que dos cosas se ajustan una a otra cuando se igualan. Como cuando el arquitecto coloca una piedra a escuadra, o el zapatero ajusta el zapato al pie”. (D. de Soto, *De iustitia et iure*, III q1 a1, p. 192).

3 “En lo tocante a las demás virtudes –dice Soto–, ninguna cosa puede llamarse recta, a no ser con respecto a quien la practica. Por ejemplo: si una persona avara come pobremente, no por vivir con templanza, sino por no gastar el dinero, su conducta no puede considerarse recta, ni conforme con la virtud. Pero si un deudor paga a su acreedor todo cuanto le debe, aunque sea con mala intención, o sea, para que lo malgaste; o si devuelve a su dueño la espada que tiene en depósito, aún sabiendo que la reclama para hacer mal uso de ella, en estos casos tales actos son simplemente justos, porque existe *igualdad con lo debido*, si bien no pueden calificarse como actos de virtud, ni quien los practica puede decirse que es virtuoso”. (D. de Soto, *De iustitia et iure*, III q1 a1, p. 192).

4 “Los doctores –sigue Soto– con toda razón señalan como objeto *esencial* [*per se*] de la justicia y no de ninguna de las demás virtudes, lo que se llama *derecho*, justo; porque ciertamente en la virtud de la justicia lo justo brota de la misma naturaleza de las cosas reales y en las demás virtudes depende de la recta intención del que obra. Por lo cual Santo Tomás (téngase esta muy en cuenta), no comienza el estudio de las demás virtudes, o sea de la fortaleza y la templanza, partiendo de su objeto, sino partiendo de las virtudes que establecen la rectitud en las obras; mas el estudio de la justicia lo comienza por el *objeto*, que se halla en las cosas mismas. Más aún; en las demás virtudes no se habla tanto de *objeto*, como de *materia* de que se ocupa la virtud; como la materia en la fortaleza son los peligros de la guerra, y en la templanza los deleites del tacto. En ellas la virtud señala el medio entre dos tendencias; mas el objeto de la virtud de la justicia es la *igualdad* entre las cosas mismas, a la cual se ordena la virtud como la visión a los colores. Tene-

COMENTARIO

Para comprensión de este artículo y de los artículos siguientes, en *primer* lugar, se hará notar que esta palabra “derecho” –*ius* en latín–, es empleada de varias maneras[5]. *Primero* y principalmente para denominar aquello que se hace con la acción de la justicia y aquello a lo que se pone término mediante dicha acción. *Segundo*, la palabra “derecho” [*ius*] se identifica con la ley que es regla o norma de hacer lo justo. *Tercero*, es equivalente a la pericia y experiencia en materia de leyes. *Cuarto*, se identifica con la sentencia del juez que ordena hacer lo justo. *Quinto*, es tomada por el mismo lugar público en el que son pronunciadas estas sentencias, como es patente en el cap. 1 *De in ius vocando* (libro 2, título 2). Nosotros ahora hablaremos de la palabra “ius” en su primera acepción, esto es, *lo que se hace* mediante la acción de la justicia.

En *segundo* lugar, se hará notar que los nombres de *justicia*, *justificación* y *justo* tienen *dos* acepciones en los textos sagrados: *Una* acepción *general*, como *toda virtud* o toda acción de virtud que se realiza o practica según la regla de la razón o de la ley. Así, “justo” se identifica con amigo de toda virtud y provisto de ellas. En esta acepción son entendidos los textos siguientes: “El justo vive de la fe” (*Hab.*, 2, 4); “para que la justificación de la ley se cumpliese en nosotros” (*Rom.*, 8, 4); “estando atentos a no hacer vuestra justicia delante de los hombres” (*Mt.*, 6, 1), y pone el ejemplo de la limosna y del ayuno que con propiedad no son obras de justicia especialmente dicha. *Otra* acepción *específica*, en cuanto que el término justicia designa una *virtud precisa* entre las cuatro virtudes cardinales. Y así, es llamado justo quien practica las acciones de esta virtud. Por otra parte, llamaremos “justificación” a la rectitud que se encuentra en las funciones de dicha virtud; de alguna manera el pago de una deuda es una justificación. En las controversias presentes nosotros emplearemos dichos términos en esta segunda acepción. El Maestro Soto, en *De iustitia et iure* (III, q1), reprende

---

mos, pues, la conclusión de que el derecho es el objeto de la justicia”. (D. de Soto, *De iustitia et iure*, III q1 a1, p. 192).

5 “Es frecuente que los nombres se desvíen de su primera acepción, para designar otras cosas, como el nombre de *medicina* se asignó, en un principio, para designar el remedio que se aplica al enfermo para curarlo. Luego pasó a significar el arte por el que se hacía esto. Así también sucede con el nombre de *derecho*, que se asignó primero para significar la misma cosa justa. Pero, después, derivó hacia el arte con el que se discierne qué es lo justo; y, ulteriormente, a designar el lugar en el que se otorga el derecho; así, por ejemplo, se dice que alguien comparece *ante el derecho;* finalmente, también se denomina derecho a la sentencia que es pronunciada por aquél a cuyo oficio pertenece hacer justicia, incluso a pesar de que lo que decida sea inicuo”. (*Summa Theologiae*, II-II, q57 a1 ad1).

justamente a Buridán quien afirma que el término “ius” no se toma como objeto de la justicia, sino sólo como la ley[6].

*

En primer lugar, en torno a las diferencias previamente expuestas entre el objeto de la justicia y los objetos de las demás virtudes, *se duda si tales diferencias están asignadas convenientemente* y de acuerdo con la verdad.

Objeciones o argumentos de la parte *negativa*.

Argumento primero. En la primera y segunda diferencia Santo Tomás se contradice evidentemente, pues en la diferencia primera establece el orden de la acción de la justicia al agente, cuando dice “además de la relación al agente”; pero en la diferencia segunda parece negar tal orden, al decir “sin considerar de qué modo es producido por el agente”. Luego no están convenientemente asignadas esas diferencias.

Argumento segundo. En su *Ethica* (II, 4), Aristóteles, al hablar de la templanza, afirma que para poner en práctica las cosas razonables y que se mantienen dentro de sus justos límites, no se ha de mirar el modo mesurado de realizarlas. **[4]** Luego no hay diferencia entre el objeto de la justicia y el objeto de la templanza, puesto que la operación acerca del objeto de la justicia alcanza el objeto según la razón formal de la virtud de la justicia, sin la debida disposición del agente.

Argumento tercero. Es evidente que de la doctrina de Santo Tomás se siguen dos inconvenientes. Uno, que el hábito de la justicia no está intrínsecamente

---

[6] Según Soto, Buridán afirmaba que “o Santo Tomás habla de la rectitud de los actos en cuanto es fruto de la virtud, o habla de la rectitud en absoluto, aunque no proceda de la virtud. Si habla en el primer sentido, en este caso, como sucede con los actos de las demás virtudes, tampoco el acto de la justicia puede considerarse recto si no se le considera también en relación con quien lo practica. Porque según dijo Aristóteles en *Ethica* (II, 4), no hay acto alguno virtuoso, si no nace de la elección de un fin legítimo. Y así, [...] quien devuelve la espada a su verdadero dueño para perpetrar un crimen, no es virtuoso. Mas si habla de la rectitud de los actos en sentido absoluto, en este caso también existe esta misma rectitud, sin orden ninguno a quien obra, en la materia de las demás virtudes. Como por ejemplo, si uno observa la ley del ayuno por hipocresía; o por vanagloria se conduce valientemente en el combate”. (D. de Soto, *De iustitia et iure*, III q1 a1, p. 192).

determinado a obrar bien acerca de su objeto, sino que es completamente indiferente de tal modo que, quedando a salvo la naturaleza del objeto formal, a veces uno obra mal cumpliendo su deber por el mal fin de la vanagloria. El segundo inconveniente es que el hábito de la justicia no contempla la bondad del agente, al igual que el hábito del arte solamente contempla e intenta la bondad del objeto hecho con arte, pues la operación del artífice es perfecta si el objeto hecho con arte es perfecto y conforme a la idea, aunque el artífice, por otra parte, sea malo.

Argumento cuarto. Hay clara contradicción si una realidad tiene naturaleza específica y no la tiene genérica, v. gr., si uno es hombre y no es animal. Luego, de modo semejante, es imposible que una acción tenga la razón formal de justicia del objeto y que no tenga la razón formal de virtud que es la razón genérica. Ahora bien, si la acción de la justicia contempla y hace referencia al objeto sin considerar de qué modo es hecha por el agente, se verificará que dicha acción tiene razón formal específica de justicia, no genérica. Se prueba la menor: porque es propio de la virtud el ser practicada de tal manera por el agente, el ser hecha cuando y donde conviene y por un buen fin.

Argumento quinto. En la segunda diferencia, Santo Tomás habla del objeto de la justicia o *materialmente* o *formalmente*. Si habla *materialmente*, es verdad que no señala la diferencia entre el objeto de la justicia y el objeto de la templanza, pues podemos señalar el objeto de la templanza materialmente, diciendo: a lo que no le falta nada de lo perteneciente a la materia de la templanza, pero le falta algo que pertenece a la esencia de la virtud en común. Pongamos el caso en el que uno come en lugar y tiempo debido cuanto le conviene, pero ordena esta acción a la hipocresía, a la vanagloria o a otro fin vergonzoso, entonces, el objeto material de la templanza se encuentra sin la debida disposición del agente, como cuando uno cumple con un deber sin tal disposición. Ahora bien, si Santo Tomás habla del objeto de la justicia verdaderamente especificante de la acción, implica contradicción que el agente opere por un mal fin, pues esto corrompería la esencia de la virtud, y, consiguientemente, la esencia de la justicia.

Argumento sexto, contra la tercera diferencia. Hablando con propiedad, una virtud cualquiera es especificada por su propio objeto, como se especifica cualquier hábito operativo. Luego en la virtud de la justicia no hay razón ni diferencia especiales por las que le determinemos a ella el objeto por sí mismo y a las demás virtudes, no.

Por la oscuridad de la doctrina de Santo Tomás en este artículo, algunos, como Buridán en *Ethica* (V, q1) la reprueban. Otros comentaristas de Santo Tomás piensan que la doctrina de este artículo deberá entenderse *materialmente*, de modo que se salve precisamente no sólo el *objeto material* de la justicia, sino también la *acción material* de la misma, aunque sin quedar a salvo la verdadera esencia de la virtud. De esta opinión es Cayetano y lo fueron los sapientísimos Vitoria y Soto[7]. Sin embargo, respetando la autoridad de estos autores, no nos parece que Santo Tomás hable de la justicia materialmente.

*

Para solucionar, pues, la dificultad, ofrecemos estas conclusiones.

Conclusión primera.– *Es imposible que la especificación de la justicia y de cualquier otra virtud se encuentre formalmente en una "acción", a no ser que dicha acción sea absolutamente buena en todos los modos y por todas las circunstancias.*

Esta conclusión es eficazmente demostrada por el cuarto argumento, formulado por la parte negativa.

Conclusión segunda.– *Hay posibilidad de que se den el "objeto" y la "acción" pertenecientes materialmente a una virtud y a la obligación de ésta de modo que el hombre cumpla con el precepto de la virtud con tal acción*.

Por ejemplo, uno ayuna en Cuaresma y cumple con el precepto de la templanza en esa época, aunque lo haga hipócritamente. De modo semejante, da a una adolescente limosna, que estaba obligado a darla por precepto natural, pero intenta el estupro, y quien así obra ha cumplido materialmente con el precepto

---

[7] Soto, discutiendo la interpretación de Buridán, argumenta que "la diferencia se halla en la *rectitud* considerada en sentido *absoluto*. Y la razón es porque como la rectitud de la justicia se halla naturalmente en las cosas mismas, quien paga lo debido con intención y fines torcidos, no deja de ejecutar un acto justo al dar a otro lo que le pertenece, *si bien él mismo no puede llamarse justo,* esto es, virtuoso, puesto que no obra cuando, en donde y como conviene. Pero en las demás virtudes, si prescinde de una cualquiera de las circunstancias, desaparece toda virtud moral; y así dicho ayuno no era un acto de templanza, ni aquella combatividad en la guerra fue acto de fortaleza, porque semejantes actos no tienen otra rectitud más que la que se *refiere* al hábito de la virtud". (D. de Soto, *De iustitia et iure,* III q1 a1, p. 192).

natural de la misericordia. Ahora bien, se llama *acción material de una virtud*, aquélla a la que no le falta nada de las cosas propias pertenecientes a la especie de la virtud, excepto que se le añade una mala circunstancia o contra otra virtud o contra la naturaleza genérica de virtud. Y en esto la justicia no se diferencia de las restantes virtudes. La diferencia está en que para la justicia, la rectitud –incluso la material– es conmensurada en relación a otro; en cambio, en las otras virtudes, la rectitud –incluso la material– es conmensurada en relación al operante.

Conclusión tercera.– *Cuando en la segunda diferencia Santo Tomás dice que lo justo es una cosa que aparece como si tuviera la rectitud de la justicia, y en esa cosa se termina la acción de la justicia, sin considerar de qué modo es producida por el agente, habló "formalmente" de la acción de la verdadera virtud de la justicia.*

Se prueba: Porque la intención de Santo Tomás es hablar de la verdadera virtud de la justicia comenzando por su definición; por lo tanto en esta cuestión y artículo habla del derecho y de lo justo en cuanto es objeto formal de la verdadera justicia, en el que formalmente se termina la acción de la justicia; de otro modo evidentemente Santo Tomás no procedería de manera científica como conviene a tan severísimo autor[8]. Esta doctrina se explicará mucho más en la solución de las dificultades.

*

A la *primera dificultad* se responde que no hay contradicción alguna entre la primera y segunda diferencia, pues cuando dice en la segunda diferencia "sin considerar de qué modo se produce [la acción] por el agente", estas palabras se

---

[8] Así lo explica también Soto: "Ha de tenerse en cuenta ante todo que una de las maneras en que se toma la justicia es en el *significado general de toda virtud*. Y ésta es la causa por la cual, tomada en tal sentido, el Filósofo, en *Ethica* (V, 1), la llama toda virtud. De donde se sigue que hombre justo sería lo mismo que virtuoso, cualquiera que sea la virtud de que se halle revestido. Y la razón por la cual se toma en este sentido tan amplio es porque en toda virtud existe una razón de *deuda* para con la ley, a la que hay que prestar obediencia. Y todo lo que entrañe una razón de deuda, forma parte de la justicia [...]. Pero en este sentido no entendemos aquí la justicia, ni tiene tampoco así un objeto particular, sino el propio de cada virtud, esto es, lo que es conforme con la ley. Aquí se la considera como una *virtud moral especial*, y como una de las cuatro virtudes cardinales, cuyo objeto es practicar lo que es justo". (D. de Soto, *De iustitia et iure*, III q1 a1, p. 191).

deberán entender según la abstracción de la mente. Evidentemente, estas palabras no son una falsedad, pues como se dice en el proverbio común: hacer abstracciones no significa mentir. El sentido, pues, de Santo Tomás no es afirmar que no se requiere previamente la conmensuración y relación al agente en la índole genérica de la virtud –es más, lo afirma en la primera diferencia cuando dice "además de la relación al agente"– sino que intenta decir que la consideración actual al agente no acompaña a la índole específica de la diferencia propia de la justicia. Pero, presuponiendo esa consideración al agente en el aspecto genérico de la virtud, como en su materia, también se entiende acompañada de la relación a otro, sin considerar entonces de qué modo es realizada tal acción por el agente. Ejemplo de esto puede encontrarse en la relación del predicamento "relación", pues la relación no solamente es un accidente –como lo son también los demás predicamentos, excepto el primero–, sino también, precisamente por serlo, le conviene estar en éste o en aquel sujeto.

Ahora bien, la *relación*, por su propia naturaleza, por la que se hace diversa de los demás accidentes, no es considerada en cuanto está en un sujeto, sino en cuanto hace referencia a otro o es relativa a otro. Idéntico ejemplo puede ponerse en los accidentes relativos comparándolos con los absolutos. V. gr., la ciencia y la blancura convienen en el género de la cualidad, pero es bien verdad que la ciencia, además de calificar al sujeto, como lo hace la blancura, es especificada por el orden y la conmensuración a algo extrínseco que es el objeto. Del mismo modo se encuentran la justicia y la templanza: ambas, en su aspecto genérico de virtudes, hacen bueno a quien las tiene, pero la justicia se diferencia de las demás virtudes por hacer recto al que la tiene por orden a otro o a otra cosa. De modo semejante puede explicarse la doctrina de Santo Tomás expuesta en I-II (q62). Allí dice que en algunas operaciones el bien o el mal es considerado según la conmensuración a otro; pero en otras operaciones es considerado solamente según la conmensuración al operante: es como si dijera que todas las operaciones de una virtud, en su aspecto genérico, tienen naturaleza de bien en orden a quien las tiene y pone en práctica. **[5]** Ahora bien, algunas operaciones tienen índole genérica y específica de bien en orden a quien las tiene y pone en práctica; en cambio hay otras que su diferencia específica consiste en la conmensuración y relación a otro.

A la *segunda dificultad* se responde que el testimonio de Aristóteles no milita contra nosotros, sino contra quienes afirman que Santo Tomás habla materialmente del objeto y acción de la justicia sin considerar de qué modo se realiza la acción, etc. Y ateniéndonos a la opinión de esos autores, podemos responder que, a pesar de ser verdadero el testimonio de Aristóteles, aún hay una diferencia: que la acción material de la justicia es considerada mediante una conmensuración a otro.

A la *tercera dificultad* se le niega la consecuencia. Aún más, afirmo que el hábito y la acción de la justicia se acompañan de una omnímoda determinación al bien; y aunque contemplen la conmensuración a otro, sin embargo, presuponen la conveniencia a sí mismos.

A la *cuarta dificultad* prueba eficazmente nuestra primera conclusión.

La respuesta a la *quinta dificultad* se hace patente con la enseñanza expuesta en la tercera conclusión.

A la *última dificultad* se responde que hay un motivo especial por el que nosotros, al tratar de la justicia, abrimos una cuestión especial acerca de su objeto, cosa que no hacemos al tratar de las demás virtudes. Y la razón de esta diferencia es que el objeto de la justicia tiene especial conmensuración con la ley misma; y en él no sólo se considera qué elige la razón del operante como medio de la virtud (pues el medio de la justicia es determinado por la naturaleza de la cosa, y precisamente por eso el medio de la justicia es llamado medio real). En cambio, el medio de las otras virtudes es llamado medio racional. Ampliaremos este tema en la cuestión siguiente.

*

En segundo lugar, se formula una *duda* sobre la conclusión del artículo, conclusión tomada de la *Ethica* (V, 7) de Aristóteles, donde dice que existe diferencia entre lo *justo* y el *derecho* (lo que se hace con la acción de la justicia y a lo que se pone término con dicha acción), pues lo *justo* existe antes de ser hecho; en cambio, el *derecho* conlleva la enmienda o corrección de una injuria. De modo semejante distingue entre lo injusto y la injusticia, pues lo injusto existe antes de ser hecho; en cambio, la injusticia existe cuando es hecha. Luego el derecho no sería el objeto de la justicia. Se prueba la consecuencia: tanto la justicia habitual como la actual es la voluntad de hacer lo que es justo; luego entonces debe tener objeto. Es así que según Aristóteles el derecho solamente existe cuando se ejecuta; luego el derecho no tendría carácter de objeto de la justicia. Asimismo, Santo Tomás en el artículo siguiente dice que el derecho es una acción adecuada a otro; luego no sería objeto de la justicia, sino una operación de la justicia. Como el derecho es una acción de la justicia, la consecuencia queda probada.

A esta duda se *responde* que todos, cuando dan la definición de justicia, la definen por la relación al derecho como a su objeto, como veremos en la cuestión siguiente. Al argumento de Aristóteles se responde que según la traducción antigua, su testimonio no va contra nosotros, pues en lugar de la palabra "derecho", tiene la palabra "justificación", y, así, la diferencia puesta por Aristóteles queda muy clara. En segundo término se responde que si seguimos la traducción de Argirópoles, se dirá que Aristóteles en aquel pasaje toma el término "derecho" en la lengua griega de un modo especial, en cuanto es directamente contrario a injusticia. Ahora bien, en la presente controversia nosotros empleamos el término "derecho" en cuanto que se identifica con lo justo.

Al testimonio de Santo Tomás se responde de dos modos. Primero, que la acción de un hábito o virtud cualquiera puede ser considerada de dos maneras: Una, en su *ejecución*, en cuanto que la acción está en ejercicio y, así, será efecto del hábito o virtud. Puede ser considerada de una segunda manera, en cuanto que está en la *intención* del poseedor del hábito y, así, tal acción tiene propia índole de objeto, principalmente cuando la acción es exterior, como devolver el depósito, restituir lo ajeno. Y en este sentido, bien dice Santo Tomás que el *derecho* es una *acción de la justicia*, dado que la operación exterior se encuentra en la parte de la cosa debida que se devuelve al otro. Aún más, a veces, la misma operación exterior es la realidad que se devuelve a otro, como, por ejemplo, mi lección es un derecho debido a la universidad.

Respecto a las palabras de Santo Tomás, se responde de un segundo modo diciendo que es común en las ciencias el aplicar los nombres de los objetos a la acción y viceversa, como en nuestra religión cristiana llamamos sacrificio a la Hostia consagrada y a la acción de ofrecer el sacrificio. **[6]**

ARTÍCULO 2

SI EL DERECHO SE DIVIDE CONVENIENTEMENTE EN DERECHO NATURAL Y DERECHO POSITIVO

SÍNTESIS DEL ARTÍCULO

Conclusión primera.– *A la pregunta planteada en el artículo, se responde de manera afirmativa*[9].

Conclusión segunda.– *Aunque el derecho natural es esencialmente inmutable, sin embargo, puede fallar a veces en el ejercicio o en la práctica debido a la naturaleza del hombre sujeto a cambio.*

Esta conclusión se halla en la respuesta que Santo Tomás da a la primera dificultad[10].

Conclusión tercera.– *El derecho divino, promulgado por Dios, puede proporcionalmente dividirse como el derecho político es dividido por Aristóteles:*

---

9 "El Filósofo, en *Ethica* (V), dice que de lo justo político, *uno es natural y otro legal*, esto es, establecido por la ley. Según se ha dicho en el artículo anterior, el derecho o lo justo es una acción adecuada a otra según cierto modo de igualdad. Pero algo puede ser adecuado a un hombre en un doble sentido: primero, por la naturaleza misma de la *cosa*, como cuando alguien da tanto para recibir otro tanto. Y esto se llama derecho natural. En un segundo sentido, algo es adecuado o de igual medida a otro por *convención* o común acuerdo, es decir, cuando uno se considera contento si recibe tanto. Esto, ciertamente, puede hacerse de dos maneras: una primera, por cierto convenio *privado*, como el que se establece por un acto entre personas privadas; y la segunda, por convención *pública*, como cuando todo el pueblo consiente que algo se tenga como adecuado y ajustado a otro, o cuando esto lo ordena el gobernante, que tiene el cuidado del pueblo y representa su persona. Y a esto se llama derecho positivo". (*Summa Theologiae,* II-II q57 a2c).

10 Santo Tomás recoge esta objeción: "Lo que es *natural* es inmutable e idéntico para todos; mas en las cosas humanas no se halla nada semejante, porque todas las reglas del derecho humano fallan en ciertos casos y no tienen fuerza en todas partes; luego *no existe un derecho natural*". Y responde: "Lo que es natural al ser que tiene naturaleza inmutable es necesario que sea tal siempre y en todas partes. Mas la naturaleza del hombre es mutable. Y, por esto, lo que es natural al hombre puede fallar a veces. Por ejemplo, tiene igualdad natural el hecho de que se devuelva lo depositado al depositante; y, por consiguiente, si la naturaleza humana fuera siempre recta, ésta debería siempre observarse. Pero, debido a que la voluntad del hombre se pervierte a veces, hay algunos casos en los que lo depositado no debe ser devuelto, a fin de que un hombre con voluntad perversa no lo utilice mal; como, por ejemplo, si un loco o un enemigo del Reino exige las armas depositadas". (*Summa Theologiae,* II-II q57 a2 ad1).

derecho divino inmutable, equivalente al natural en el orden del derecho político, y derecho divino positivo.

Esta conclusión se halla en la solución que da Santo Tomás a la tercera dificultad[11]. Santo Tomás explica esta conclusión así: "En la ley divina hay ciertas cosas mandadas porque son buenas, o prohibidas porque son malas; en cambio, hay otras buenas porque son mandadas, y malas porque son prohibidas".

COMENTARIO

Principalmente sobre la conclusión del artículo se formula la duda siguiente: La división del derecho en natural y positivo, ¿es la división más importante y adecuada?

Objeciones o argumentos de la parte *negativa*.

Argumento primero. La ley es cuádruple: eterna, natural, humana y divina. Así la divide Santo Tomás (en I-II q91). Otórguese, pues, que el derecho sea, al menos, cuádruple y, consiguientemente, que se divida en cuatro partes. Se prueba la consecuencia. Santo Tomás dice (en I-II q91 a1 ad2) que *la ley es cierta razón y regla* del derecho. Luego, una vez multiplicada la regla y la medida, concédase que se multiplique lo medido.

Argumento segundo. La distinción entre derecho natural y positivo consiste fundamentalmente en la inmutabilidad del natural y la mutabilidad del positivo. Ahora bien, el derecho natural es también mutable, como es evidente en la devolución del depósito que con ser de derecho natural, en algún caso no se debe devolver, aún pidiéndolo. Luego queda probado. Se confirma: el derecho positivo modifica a veces al derecho natural. Luego es menos mutable que él. En efecto, todas las cosas son comunes según el derecho natural y, sin embargo, la

---

[11] "El derecho divino se llama de este modo porque es promulgado por la divinidad. Y, efectivamente, éste, en parte, es de las cosas que son naturalmente justas, pero, su justicia no es manifiesta a los hombres; y, en parte, es de las cosas que se hacen justas por institución divina. De donde se deduce que también el derecho divino puede dividirse en dos, del mismo modo que el derecho humano; pues, en la ley divina, existen algunas cosas mandadas por ser buenas y otras prohibidas por ser malas; por el contrario, existen ciertas cosas buenas por ser mandadas y otras malas por ser prohibidas". (*Summa Theologiae,* II-II q57 a2 ad1).

división de las cosas y dominios se ha hecho por derecho positivo. Luego el derecho positivo modifica el derecho natural.

Argumento tercero. El derecho natural es definido por los jurisconsultos como aquello que la naturaleza ha enseñado a todos los seres vivientes; y en estos textos se añade que el derecho natural no es propio del género humano, sino que es común a todos los animales nacidos en tierra y mar y a las aves. Luego propiamente el derecho natural no es objeto de la justicia, dado que ésta es propia de los hombres solos; al igual también que la ley según su carácter específico y según su verdadera esencia sólo se encuentra en los brutos metafóricamente, como dice Santo Tomás (en I-II q91 a2 ad3). Se confirma: si algo perteneciera al derecho natural, sería principalmente la religión hacia Dios, el respeto a los padres y el repetir la violencia con violencia. Ahora bien, los jurisconsultos en sus escritos afirman que todas esas cosas no pertenecen al derecho natural, sino al derecho de gentes. Aún más, también Santo Tomás en el artículo siguiente asevera que el derecho natural conviene incluso a los brutos.

Argumento cuarto y último. Los jurisconsultos citados dividen el derecho, en natural, derecho de gentes y civil. Luego la división bimembre, fijada en el artículo, no basta.

*

Sobre esta duda se advertirá que antaño hubo un error antiquísimo, el error de quienes negaban la existencia de un derecho natural. Así lo exponen Aristóteles en su *Ethica* (I, 3; V, 7), y San Agustín en *De doctrina christiana* (III, c14). Hubo otro error más moderno, al error de quienes niegan la existencia de un derecho positivo, defendido por Witcleff y por todos los luteranos quienes afirman que no hay ningún poder en las leyes humanas que obligue en el foro de la conciencia. Y, por ello, Lutero en persona quemó todas las leyes de los Pontífices, las Bulas Pontificias y los Decretos de los Santos Padres, tal y como cuentan los historiógrafos más modernos, v. gr., Juan Coclaeus en las actas y escritos de Lutero, el año 1520. Consúltese también al Rossense (en el artículo 37). Formulemos las conclusiones que tenemos por verdaderas.

*

Conclusión primera.– *Es error manifiestamente contrario a la filosofía moral y a la fe afirmar que todo derecho es positivo y negar la existencia del derecho natural*. **[7]**

Primera demostración. A los hombres inicuos que preguntan “¿quién nos mostrará el bien?”, el Profeta les responde, “marcada está en nosotros la luz de tu rostro, Señor”; como si dijera: la impresión de la luz natural, por la que conocemos el bien y a Dios, está en cada uno de nosotros. De ahí que *Juan* (1, 9) diga: “Es la luz verdadera que ilumina a todo hombre al venir a este mundo”. Estos dos testimonios son demostrativos, según la opinión común, de la existencia no sólo de la iluminación de la gracia, sino también de la iluminación natural. Pero el pasaje de *Romanos* (2, 14) es forzosamente demostrativo de la existencia de la iluminación natural: “Los gentiles que no tienen ley, obran naturalmente lo que es conforme a ley”. Es decir, sin tener la ley escrita del Decálogo –como la tenían los judíos– obran lo que es conforme a ley, naturalmente: esto es, obran por natural instinto y natural iluminación de Dios, aunque no por iluminación de la gracia, o sea, hacen las cosas de la ley, no todas ciertamente, sino algunas. Sin tener, pues, una ley de ese género, son para sí mismos la ley: ellos que muestran la obra de la ley, escrita en sus corazones, testimoniándoselo su propia conciencia.

Segunda demostración. Es cierto que según la fe católica, o la ley escrita o positiva existió el pecado. En efecto, Caín, al matar a su hermano Abel, cometió el mayor de los pecados. También, antes del diluvio, en la Sagrada Escritura se dice que la malicia de los hombres era mucha sobre la tierra. Luego existía la ley natural: efectivamente, donde no hay ley, tampoco existe prevaricación.

Tercera demostración. Los preceptos sobre el culto divino son hasta tal punto inmutables que no pueden ser dispensados ni cambiados por poder alguno. Luego son preceptos naturales, no positivos. Aún más, en opinión general de los tomistas, todos los preceptos del Decálogo son indispensables (Santo Tomás, *Summa Theologiae,* I-II q108; D. de Soto, *De iustitia et iure*, II q3 a8). Luego estos preceptos son naturales, de otro modo podrían ser dispensados a beneplácito de los legisladores. Confirmación: entre las cosas ordenadas y prohibidas, unas son ordenadas por ser buenas, otras son prohibidas por ser malas. Luego tienen esencialmente la bondad o la malicia por la naturaleza de la propia realidad, y, por ende, son derecho natural.

Cuarta demostración. Nuestra conclusión es verdadera según la filosofía moral. De este modo, pues, Aristóteles, pensó que hay un derecho natural y otro

legal y positivo (*Retorica*, I, 3; *Magna Moralia*, I, 34; *Ethica*, I, 3; V, 7). La opinión de San Isidoro (*Etimologiae*, V, c4) es expuesta por Graciano (*Corpus iuri canonici; Decretum,* d1) en los términos siguientes: el derecho natural es común a todas las naciones y mantiene su vigencia debido al instinto natural, no a determinación humana. También Cicerón menciona el derecho natural (en *De inventione, De legibus* y *De Haruspicum responsis*). Finalmente, el error de quienes niegan la existencia del derecho natural, es, en filosofía natural, semejante al error que sostuvieron Heráclito y Cratilo al afirmar que solamente era verdad lo que a cada uno le parecía. Así también, en filosofía moral, evidentemente yerran quienes niegan la existencia de un derecho procedente esencialmente de la naturaleza real y afirman que derecho es lo constituido por beneplácito humano.

*

Conclusión segunda.– *La división del derecho, propuesta por Santo Tomás, es principalmente filosófica, tomada de la Ethica (V, 7) de Aristóteles.*

Para su explicación se tendrá presente, en *primer* término, que Santo Tomás, aunque su intención es tratar del derecho y de la justicia desde el punto de vista teológico, sin embargo, con prudencia y deliberadamente quiso primero definir y dividir el derecho de acuerdo con el orden natural que la gracia, la fe y la teología presuponen; y después, en la respuesta a la tercera, demostró cómo el derecho divino que es superior al orden natural, podía proporcionalmente dividirse en derecho inmutable y “cuasi” natural en orden a la gracia, y derecho positivo según el beneplácito de Dios.

En *segundo* término, para mostrar cómo se oponen entre sí las partes de dicha división, se tendrá presente que son *cuatro* las diferencias entre el derecho natural y el derecho positivo.

Primera diferencia, por parte de la causa *eficiente*. Sin duda alguna, la causa eficiente del derecho natural es el mismo Dios; en cambio, la causa eficiente del derecho positivo es el hombre de acuerdo con los tres modos que Santo Tomás enseña en el artículo. El primer modo, por *convenio privado* entre quienes pactan de mutuo acuerdo; y, así, el precio justo será aquél sobre el que se han puesto de acuerdo comprador y vendedor. Segundo modo, por *convención pública* en la que comúnmente están de acuerdo compradores y vendedores; y, así, el precio justo de una cosa será aquél por el que se vende de ordinario el bien en el

mercado público. Tercer modo, se establece lo justo o el derecho positivo por una *ley del príncipe*, o por un decreto de la república o de sus ministros[12].

Existen dos diferencias entre estos tres modos. *Primera diferencia*: que el precio fijado en los modos primero y segundo es susceptible de un más y un menos, pues no consiste en lo indivisible. En cambio, el precio justo en el último modo consiste en lo indivisible, unas veces en cuanto al más, otras, en cuanto al menos, pero rara vez en cuanto a ambos. Un ejemplo del primero, lo encontramos en la tasación del trigo, v. gr., una fanega de trigo no puede ser vendida a más de un ducado, pero por la abundancia de trigo puede venderse más barata de a como vale en el mercado público, de manera que si se vendiera más cara, aunque no exceda la tasación de la ley emanada de la autoridad competente, el vendedor está obligado a la restitución. Ejemplo del segundo modo lo encontramos en los bienes inmuebles que vulgarmente decimos de alquiler, cuyo precio ha sido fijado por ley en cuanto a un mínimo; es decir, que no se arrienden por menos de catorce ducados por el alquiler anual de uno, pero de manera que, si alguien quiere dar veinte por dicho bien, podrá ser un precio justo. Por lo demás, aunque, respecto a estos dos modos, el estado puede redactar leyes sobre un precio justo, sin embargo el ejemplo suele sólo presentarse casualmente en las tasaciones anuales de los alimentos vendidos en la plaza. Así

---

12 “El derecho –comenta Soto– primeramente se divide en *natural* y *positivo*. Prueba de la conclusión: el derecho o lo justo, es lo mismo que igual o equivalente. Esta *igualdad* o equivalencia no puede conseguirse más que de una de estas dos maneras: o mediante la naturaleza misma de las cosas, o mediante convenio entre los hombres (prescindamos ahora de la ley divina). Por ejemplo: la naturaleza enseña que quien recibió en préstamo una cosa, devuelva otro tanto como lo que ha recibido; y así esto constituye un derecho natural; como lo es también que la mujer se una al hombre para la procreación. Mas que un celemín de trigo se venda por cinco siclos no es impuesto por la naturaleza, sino por el acuerdo de los hombres; o sea, por la autorización del príncipe o de la nación. Porque, como para que una determinación sea ley se necesita un poder coercitivo, no todo acuerdo adquiere fuerza de ley, sino el que está respaldado por la nación. Y así el acuerdo que rige privadamente entre los ciudadanos no se llama ley, sino contrato. De la misma manera, que los consanguíneos en cuarto grado no puedan contraer matrimonio no está prohibido por la naturaleza, sino por la voluntad humana. Por tanto, como lo justo y equitativo sólo puede lograrse de estas dos maneras, síguese que estas dos partes dichas totalizan el derecho. Por consiguiente cuando oigas que el derecho natural es el que brota de la misma naturaleza, entiéndelo de dos maneras: que la naturaleza no sólo lo enseña, sino también que estimula su cumplimiento. Por lo cual Ulpiano dijo que el derecho natural es común a todos, puesto que no consta en constitución alguna, sino que en todas partes lo sugiere el instinto natural. En las cuales palabras, contraponiendo el instinto natural a la constitución, deja entrever nuestra división en las dos partes dichas. Y allí mismo se cita la división de Cicerón en el libro *De inventione* el cual dijo que derecho natural es el que nace no de la opinión, sino de cierta fuerza innata que hay en nosotros. Así pues todas estas definiciones están hechas atendiendo a su causa *eficiente*”. (D. de Soto, *De iustitia et iure*, III q1 a2, pp. 194-195).

mismo hay una *segunda diferencia* entre estos tres modos: la subordinación del primer modo a los modos segundo y tercero presupone no establecer en él nada distinto de estos otros dos; semejantemente se encuentra el segundo modo respecto al tercero, esto es, en él nada debe establecerse contrario al tercero.

La *segunda diferencia* principal entre el derecho natural y el positivo está por parte de la causa *ejemplar* y de la regla, dado que la norma y causa ejemplar del derecho natural es la ley eterna en cuanto está impresa en las mentes humanas mediante la luz natural que muestra qué es lo bueno y lo justo. Pero en cambio, el derecho positivo tiene como norma la ley humana que debe ser regulada por la ley natural, puesto que no debe contener nada que contradiga a la ley natural, más aún, debe tener conformidad y consonancia con la ley natural, como enseña Santo Tomás en este artículo[13] y en I-II (q95). Además, en esta diferencia ante todo se tendrá en cuenta que, de la misma manera que en la Física especulativa es menester prestar atención a la materia y a los sentidos para comprender los principios naturales –de otro modo erraremos como erró Platón por hacer excesiva abstracción de la materia en las realidades sensibles–, así también para conocer los principios morales es menester que nos dediquemos no sólo a observar personalmente qué es lo que nos dicta la luz de la razón y qué es lo que de ella se deduce, sino que también es preciso tener muy en cuenta los **[8]** documentos de los antepasados venerables y prudentes que –según la doctrina de Aristóteles en *Ethica* (VI, 11)– han de ser venerados hasta tal punto que sus palabras y sus escritos en filosofía moral deben ser tenidos como una demostración. Esta enseñanza está consolidada por aquellas palabras de los *Proverbios* (1, 5-6): "Oyéndolos el sabio se hará más sabio. Comprenderá las parábolas y su interpretación, las palabras de los sabios y sus enigmas". Y en el capítulo último del *Eclesiastés* (12, 11): "Las palabras de los sabios son como aguijones y como clavos hincados en lo profundo". Con estas palabras significa que las palabras de los sabios estimulan al bien obrar y consolidan profundamente las buenas obras.

---

13 "La voluntad humana, por común acuerdo, puede convertir algo en justo en aquellas cosas que por sí no tienen ninguna oposición a la justicia natural. De ahí que el Filósofo diga, en *Ethica* (V), que *justo legal es lo que, en principio, nada exige que sea así o de otro modo; mas una vez establecido, sí debe ser de un modo*. Pero, si algo por sí mismo connota oposición al derecho natural, no puede hacerse justo por voluntad humana; por ejemplo, si se estableciera que es lícito robar o adulterar. Por eso exclama *Isaías* (10, 1): *¡Ay de aquellos que redactan leyes inicuas!*". (*Summa Theologiae,* II-II, q57 a2 ad2).

La *tercera diferencia* entre ambos derechos se toma de la *extensión* o amplitud de la *potestad* de uno y otro derecho[14]. En efecto, el derecho natural obliga a todos, al igual que la naturaleza racional es común a todos. En cambio, el derecho positivo obliga solamente a los súbditos del príncipe legislador.

La *cuarta diferencia* es examinada según la *inmutabilidad* o *mutabilidad* de uno y otro derecho. Efectivamente, el derecho positivo es mutable por naturaleza según el beneplácito del legislador; en cambio, el derecho natural es pura y absolutamente inmutable, al igual que es inmutable y firme su regla o norma.

Pero en esta diferencia se tendrá muy en cuenta que el derecho natural no mantiene igual inmutabilidad en todos los principios. En efecto, unos son inmutables hasta el extremo de no poder ser cambiados ni por la potencia divina, v. gr., "hay que obrar el bien y evitar el bien"; "no se debe jurar en vano"; "no se levantarán falsos testimonios". Pero, hay otros inmutables por toda naturaleza y facultad humana, pero son mutables por la potencia absoluta de Dios, v. gr., "no matarás a un inocente": este derecho natural es hasta tal extremo inmutable que no hay en todo el orbe un poder en contra. No obstante, es evidente que Dios de hecho puede dispensar en este derecho: ordena a Abraham inmolar a su hijo inocente y a los hijos de Israel matar a los niños inocentes de los amorreos y cananeos. Con todo, a los más sabios y prudentes teólogos les parece que ésta no ha sido propiamente *dispensa*, sino, más bien, ha habido una *mutación de la materia* sobre la que versa aquel derecho, a saber, la vida ajena de un inocente. Ahora bien, como Dios es Señor de la vida y de la muerte, de la misma manera que Él personalmente puede quitar la vida a un inocente, así puede conceder esta facultad a otro, como ministro del beneplácito divino. Por lo demás, habría propiamente dispensa cuando, permaneciendo la materia de la ley y del derecho, llegara a ser lícito lo opuesto a aquello ordenado por la ley. Y por

---

14 En tal sentido Soto habla propiamente de la causa *formal* del derecho: "Aristóteles, en *Ethica*, V, define filosóficamente lo mismo atendiendo a su causa *formal*. Derecho natural –dijo– es aquél que rige *con el mismo vigor en todas partes*, y no porque así se haya juzgado conveniente; es decir: no porque esté establecido por el juicio y parecer de los hombres, sino porque *por su propia naturaleza* en todas partes se le considera necesario. Porque, efectivamente, quien recibió diez, ha de devolver otro tanto, no es justo porque así lo hayan determinado los hombres, sino que lo es por naturaleza; como lo es que el fuego comunique calor. Pero que el trigo se venda en tanto y el vino a tanto y que tal delito se castigue con tal pena, y que se ofrezca éste o aquel sacrificio y otras cosas semejantes, no lo hizo justo la naturaleza, sino la voluntad humana. Y por esto el Filósofo dijo en el mismo lugar que lo justo legítimo no existía antes, sino después de ser establecido. En resumen, la presente división coincide con la que los doctores señalan cuando dicen que unas cosas están mandadas porque son buenas, o prohibidas porque son malas; y otras en cambio son buenas porque están mandadas, o malas porque están prohibidas". (D. de Soto, *De iustitia et iure*, III q1 a2, p. 195).

ello, los mismos teólogos aludidos dicen que los preceptos del Decálogo son indispensables, incluso por la potencia divina. La razón es ésta: porque si Dios concede a uno recibir el bien de la mujer del prójimo, Él, como Señor absoluto de todo, cambia en ese instante la materia del precepto; y entonces quien recibe la mujer del prójimo, ya no recibe un bien ajeno, ni se apodera de mujer ajena. Pero, a pesar de esto, no podemos negar que estos preceptos tienen una variedad y mutabilidad aunque sea por parte de la materia; cosa que, sin duda, no acaece en los demás preceptos, v. gr., "no levantarás un falso testimonio".

Hay otros preceptos que *no varían en la mayoría de los casos*, manteniéndose firmes y ordenadas las buenas costumbres humanas; pero, algunas veces, es menester que varíen a causa de la maldad de los hombres[15]. De este género es el precepto sobre la devolución del depósito que incumbe al derecho natural. Pero a causa de la maldad del depositante, dado que pide la espada depositada para matar a un inocente, el depositario no debe devolvérsela, aún más, está obligado a no devolverla, como dice Santo Tomás en la respuesta a la primera dificultad. Ahora bien, esto no acaece porque el derecho natural cambie en su esencia, sino porque cambia aquél a quien se le debía devolver el depósito y a quien se le debía adecuar tal derecho. Ésta es la razón de tal doctrina: porque en ese evento hay otro derecho natural que es la defensa de un inocente y de la república; aún más, también concurre el precepto de no matar. Por lo que si entonces yo devolviera la espada depositada, sería cooperador en la muerte de otro. Y dado que los preceptos de defender al inocente y de no matar son más importantes y más universales que el precepto de la devolución del depósito,

---

15 "La *necesidad* de una cosa cualquiera –explica Soto–, ha de apreciarse según su *naturaleza*. Si lo natural de una cosa es inmutable, su derecho en este caso será simplemente inmutable; como, por ejemplo, por ser el cielo inmutable, su movimiento es también inmutable; mas el agua por ser mudable, aunque tiene como condición natural enfriar, sin embargo puede comunicar calor cuando se halla caliente. De la misma manera, devolver a su dueño un depósito, es simplemente necesario, considerado en sí mismo; mas, como el hombre es variable, si el dueño reclama, llevado de malas intenciones, una espada para causar una muerte, en este caso no debe de hacérsele entrega de ella; porque, así como cuando está en su sano juicio sería obligatorio dársela, así también es obligatorio negársela, cuando tiene el juicio perturbado. Del mismo modo es un derecho simplemente necesario que pagues todo lo que debes; mas, cuando no puedes pagarlo, el derecho no te obliga. Por consiguiente este cambio no está tanto en el derecho como en los hombres mismos. Y de esto hemos deducido […] la razón por la cual es conveniente que las leyes humanas cambien alguna vez, y es que cambian las cosas. Y […] hemos demostrado que en aquellas leyes que entrañan un sentido de justicia y de fin no puede tener cabida la dispensa; pero puede tenerla en aquéllas que se refieren a los medios. Y éste es el género de las cosas naturales que puede cambiar, como dijo Aristóteles en el lugar ya citado". (D. de Soto, *De iustitia et iure*, III q1 a2, p. 195).

precisamente por ello éste no debe ser devuelto. Podemos ofrecer dos ejemplos en las ciencias naturales para explicar esta nuestra doctrina.

Sea éste el primer ejemplo: vemos que en las cosas naturales hay algunas tan necesarias que no pueden variar mediante potencia alguna, v. gr., cuatro y tres son siete. Y hay otras que no pueden ser cambiadas por ninguna potencia natural, v. gr., la existencia del cielo, la existencia del ángel. Pero por potencia absoluta de Dios podrían encontrarse de un modo distinto. En cambio, hay otras cosas necesarias por naturaleza, puesto que así acaecen *en la mayoría de los casos*, v. gr., el hombre nace con dos pies y dos manos, aunque alguna vez veamos que acaece de otro modo.

El segundo ejemplo es muy apropiado para explicar por qué ciertos preceptos naturales se encuentran a veces de un modo distinto al ordinario. Efectivamente, observamos que, aunque el cuerpo grave tiene natural inclinación al movimiento descendente, sin embargo, a veces, como olvidándose de su natural inclinación específica, y no con violencia sino por el bien del universo, asciende para que no se dé el vacío. Y para ejecutar el bien, toda realidad natural posee una inclinación superior y más dominante que la propia inclinación específica. Así sucede en lo moral: ciertos preceptos naturales inferiores ceden a los preceptos superiores en cuanto a su práctica cuando no pueden cumplirse simultáneamente, como es manifiesto en el precepto de la devolución de la espada depositada: cede en el caso citado a otros preceptos superiores como son defender al inocente y no matar. He aquí un excelente ejemplo.

*

Conclusión tercera.– *Si queremos establecer en toda su extensión la división del derecho de un modo “teológico” y desde sus primeros orígenes, debemos proceder de un modo distinto a como ha procedido Santo Tomás, que ejerce la profesión del filósofo moral en el artículo*[16].

Esta conclusión sólo se prueba poniendo ante los ojos la división universal del derecho. Divídase, pues, el primer derecho de todos en toda su extensión en *derecho divino* cuyo autor es Dios, y *derecho humano* cuyo creador es el hombre. A su vez el derecho divino se divide en *derecho divino del orden natural*, y *derecho divino del orden de la gracia*. Ejemplo del primero son los preceptos

---

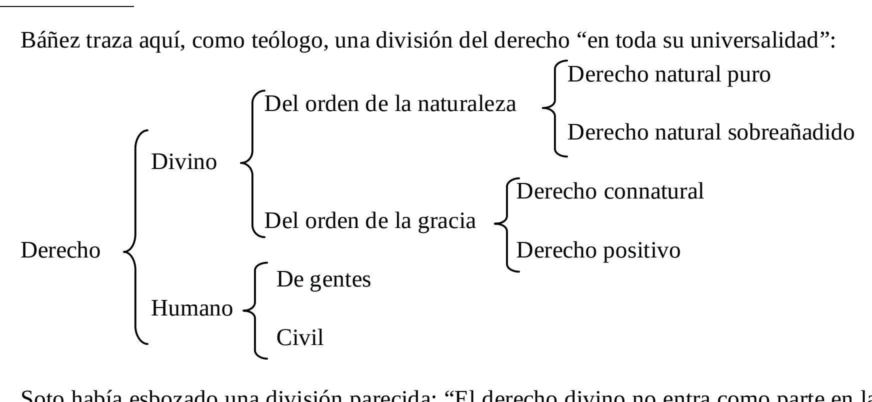
[16] Es esta una afirmación sorprendente –y acertada– de Báñez sobre el modo de proceder de Santo Tomás en este caso: más como *filósofo* moral que como teólogo. Sabía el Aquinate la importancia que el orden natural racional tenía en el planteamiento del derecho y en las posibles soluciones que se aportaran.

del Decálogo; ejemplo del segundo son los preceptos de las virtudes teologales[17].

Después, en tercer lugar, el derecho divino perteneciente al orden natural se divide en derecho *natural* y derecho *natural sobreañadido* conforme al beneplácito de Dios. Recibe el nombre de *derecho natural* no sólo por pertenecer al orden natural, sino también por ser conocido por el instinto natural de la luz natural y obligar por ella o como por una consecuencia evidente que procede de la luz natural, como se deducen muchos preceptos del Decálogo. Por su parte, el derecho divino perteneciente al orden natural, pero *sobreañadido* al derecho natural por Dios, es el que, mediante una especial revelación de Dios, es constituido para los hombres en orden al buen gobierno de la república y de conformidad con la convivencia humana, como son los preceptos judiciales del Antiguo Testamento, que no excluyen el orden natural ni por parte del objeto, **[9]** ni por parte de la materia; en *Éxodo*, 22, hay muchos preceptos de este género. Finalmente, el *derecho divino que pertenece al orden de la gracia* –de acuerdo con la doctrina de Santo Tomás en la respuesta a la tercera objeción– se divide en derecho *connatural* a la gracia e inmutable y en derecho *positivo*. Ejemplo del primero son los preceptos de las virtudes teologales, sin los que ha sido imposible complacer a Dios en el transcurso de todos los siglos. Ejemplo del se-

---

[17] Báñez traza aquí, como teólogo, una división del derecho “en toda su universalidad”:



Soto había esbozado una división parecida: “El derecho divino no entra como parte en la misma división con el derecho natural y positivo, sino que por el contrario también él comprende estas mismas dos partes. Y así para que la división aparezca más clara, el derecho primeramente se divide en divino y humano; y después uno y otro tienen absolutamente la misma subdivisión. Y así el derecho divino en parte es natural y en parte positivo; puesto que todo el derecho natural es divino, por ser Dios el autor de la naturaleza, y por consiguiente de cualquiera de sus derechos. Y el derecho positivo-divino es el que ha añadido Dios sobre nuestra naturaleza, como lo es el de los sacramentos en la familia cristiana, y los mandamientos ceremoniales y judiciales en la antigua ley. Mas los mandamientos de la primera tabla del Decálogo, no puede decirse que son simplemente de derecho positivo-divino, aunque, como queda dicho, se expliquen asimismo por la fe, puesto que brotan de la naturaleza misma de las cosas, si bien sin la ayuda de la fe no todos lleguen a conocerlos”. (D. de Soto, *De iustitia et iure*, III, q1 a2, p. 196).

gundo son los preceptos sobre los sacramentos, tanto los de la ley antigua como los de la nueva, pues los sacramentos de la ley antigua a pesar de no conferir la gracia, la significan. En cambio, es cierto que en la nueva ley la confieren, pero en el Nuevo Testamento pertenecen a la ley positiva.

Acerca de esta división expuesta se observará que hemos dividido el derecho en toda su universalidad: en cuanto es *objeto de la justicia* propiamente dicha y en cuanto es *objeto de cada una de las virtudes* cuyos actos están en el precepto. Pertenece, pues, a la *justicia legal* observar las leyes y, por esta causa, aquellas cosas que caen bajo precepto son llamadas razonablemente derecho. Obsérvese que no hemos hecho la división del derecho humano, pues la reservamos para el artículo siguiente.

*

Queda por responder a los argumentos *en contra*.

Al *argumento primero* se responde que el derecho queda suficientemente dividido en natural y positivo, considerándolo según el orden natural; como es examinado y tratado por el filósofo moral, pues no hay ley que no sea o natural o positiva. Efectivamente, la ley eterna es ley natural y, a su vez, la ley natural es ley divina. Bien es verdad que hay una pequeña diferencia entre ley natural y ley eterna, dado que recibe el nombre de *ley natural* por ser impresa en la naturaleza del hombre por el autor de la naturaleza, y es llamada *ley eterna* por estar en Dios y por ser regla y norma de la ley natural; pero no por este motivo es menester distinguir el derecho eterno frente al derecho natural y positivo. Y la razón es la siguiente: porque la ley eterna respecto a los hombres –en los que ella es ley natural– tiene como objeto el mismo derecho que la ley natural, pues esas leyes son subordinadas, como lo son las causas superiores e inferiores. Por lo tanto, de la misma manera que no es menester distinguir un animal engendrado por otro animal y uno generado por el sol, así tampoco es menester distinguir el derecho que es objeto de la ley natural y el derecho que es objeto de la ley eterna, pues la misma justicia, regulada por la ley natural, es regulada por la ley eterna. Por esta causa no es válida la consecuencia del argumento.

Esta respuesta al primer argumento parece más conveniente que otra señalada por el maestro Soto en *De iustitia et iure* (I a1 q3 ad1), donde dice: el derecho eterno no es susceptible de división porque el derecho es la justicia establecida en las cosas temporales. Pero es evidente que esta doctrina no es enteramente verdadera. En efecto, no es menos eterno “no hagas a otro lo que no quieres para ti” que lo que decimos en las cosas especulativas “cuatro y tres son siete”; luego, no se llama derecho por ser constituido temporalmente, aunque

temporalmente se ponga en práctica por los hombres, sino que se llama derecho por ser el objeto de la justicia en el que se termina o puede terminarse la acción de la justicia.

Al *argumento segundo* se responde con la doctrina expuesta en las diferencias tercera y cuarta entre el derecho natural y positivo. Para esto también es eficaz lo que Aristóteles dice en *Ethica* (I, 3): lo justo matemático no se exigirá en las cosas morales. A la confirmación del argumento se responde con lo que dice Santo Tomás (en I-II q49): el derecho natural tiene múltiples acepciones. Una propia y positiva cuando la ley *ordena hacer* una cosa o cuando la *prohibe*. Una segunda acepción negativa cuando la ley natural *no determina* que se haga o no se haga algo acerca de una cosa; y según esta acepción negativa decimos que todas las cosas son comunes en tanto que se mantienen dentro del derecho natural, esto es, la ley natural no determinó la división y apropiación de las cosas. Afirmamos, pues, que acerca del derecho natural en su primera acepción, el derecho positivo no cambia ni innova nada. Pero acerca del derecho natural en su segunda acepción, el derecho positivo puede hacer, aún más, ha hecho, mutaciones e innovaciones, a saber, ha dividido los bienes y ha llevado a cabo la apropiación de los mismos.

Al *argumento tercero* no podemos responder convenientemente hasta el artículo 3. Ahora con brevedad decimos que el derecho natural es definido por los jurisconsultos no con propiedad, sino en cuanto que es algo que materialmente posee una igualdad también en los brutos, como es la unión del macho y de la hembra; ahora bien, de la misma manera que en los brutos no existe la injusticia propiamente, así tampoco en ellos existe el derecho. Por otra parte, nosotros hablamos del derecho de un modo moral, en cuanto es objeto de la justicia, y por este motivo llamamos derecho natural al que es propio a la sola naturaleza racional. **[10]**

—

ARTÍCULO 3

SI EL DERECHO DE GENTES SE IDENTIFICA CON EL DERECHO NATURAL

SÍNTESIS DEL ARTÍCULO

Conclusión primera.– *El derecho "natural" que es adecuado a otro según consideración absoluta es común a todos los seres vivientes.*

Conclusión segunda.– *El derecho "de gentes" se aparta del derecho natural en su consideración absoluta.*

Conclusión tercera.– *El derecho natural que es adecuado a otro según una cosa en relación con lo que de ella se deriva, es propio y natural al hombre; este derecho entre los jurisconsultos recibe el hombre de "derecho de gentes"*[18].

---

[18] Santo Tomás, partiendo aquí de la doctrina de San Isidoro –quien dividía el derecho en *natural, civil y de gentes*, distinguiendo así el derecho de gentes del derecho natural–, argumenta: "Según se ha dicho en el artículo segundo, el derecho o lo justo natural es lo que por su naturaleza es adecuado o de medida igual a otro. Esto, sin embargo, puede suceder de dos modos. En primer lugar, considerando la cosa *absolutamente* y en sí misma; de este modo, el ser masculino se adecua, por su naturaleza, al ser femenino para engendrar de éste, y los padres al hijo, para nutrirlo. En segundo lugar, considerando la cosa no absolutamente, en su naturaleza, sino *en relación a sus consecuencias*; por ejemplo, la propiedad de las posesiones. En efecto, si este terreno se considera en absoluto, no tiene por qué ser más de éste que de aquél; pero, si se considera en cuanto a la aptitud de ser cultivado y al pacífico uso del campo, tiene, según esto, cierta disposición para que sea uno y no otro, como se demuestra por el Filósofo en *Politica*, II. Ahora bien, aprehender algo en absoluto no le conviene sólo al hombre, sino también a los demás animales. Y por eso, el derecho que se llama natural, según el primer modo, es común a nosotros y a los demás animales. Pero, según afirma el Jurisconsulto, *del derecho natural, en efecto, así dicho, se aleja el derecho de gentes, porque aquél es común a todos los animales, y éste sólo a los hombres entre sí* . Mas considerar algo en comparación con lo que de ello se deriva es propio de la razón; y de aquí que esto, ciertamente, sea natural al hombre debido a su razón natural que lo dicta. Por eso, también el jurisconsulto Gayo dice: *Lo que la razón natural constituyó entre todos los hombres es observado entre todos los pueblos, y se llama derecho de gentes*". (*Summa Theologiae,* II-II q57 a3c).

COMENTARIO

Primera duda acerca de la conclusión primera de Santo Tomás: ¿es verdad que el derecho natural se encuentra en los brutos?

Argumentos de la *parte negativa*.

Argumento primero. En los brutos no hay justicia alguna. Luego no existe en ellos el derecho. En efecto, lo justo es el objeto adecuado de la justicia; luego lo justo sólo existe respecto a la justicia y donde ésta se encuentra. Se confirma: la razón del derecho es la ley; es así que en los brutos no existe ni ley, ni razón; luego tampoco existe derecho natural en ellos.

Argumento segundo. Si el derecho existiera en los brutos, por idéntica razón se seguiría que existiría el derecho natural incluso en las demás realidades inanimadas, v. gr., en una piedra. El consecuente es falso, luego en los brutos no existe el derecho. Se prueba la consecuencia: dado que también en una piedra hay una natural conmensuración suya a su propiedad y al fin que a la misma le es debido.

Argumento tercero. Según Aristóteles en *Politica* (V, 7), el derecho político se divide en derecho natural y derecho legal. Es así que los brutos no tienen derecho político Luego, tampoco lo tienen ni natural, ni legal.

*

Enfrente está Santo Tomás. Según su doctrina, proponemos dos conclusiones:

Conclusión primera.– *El derecho natural no existe propiamente en los brutos*.

Los argumentos previamente expuestos prueban esta proposición. Y Santo Tomás no enseña lo contrario cuando dice que nos es común a nosotros y a los brutos el derecho natural que conlleva una absoluta conmensuración de las cosas, pues habla analógicamente del *carácter común*.

Conclusión segunda.– *El derecho natural sólo se pone en los brutos por una cierta semejanza y proporción*[19].

Para comprender esta conclusión, nótese que el hombre tiene *tres* inclinaciones y a ellas les son adecuados tres derechos. La *primera* inclinación es común a hombres y a todos los seres, v. gr., el conservarse a sí mismo; a esta inclinación le corresponde el precepto natural de poner todos los medios necesarios para conseguir la conservación. Una *segunda* inclinación es común a hombres y brutos, a saber, conocer el bien propio y el unirse entre sí recíprocamente para procrear la descendencia; de ello nace el derecho entre padre e hijo, y el derecho entre macho y hembra. La *tercera* inclinación es propia al solo hombre, a saber, la inclinación ejercida mediante la razón y el discurso, como que no debemos dañar a nadie. A este inclinación le es adecuado el derecho que es la luz de la razón, y también le son adecuados todos los principios a los que el intelecto práctico inclina inmediatamente.

---

19 Soto es, en esto, más enérgico que Báñez y argumenta distinguiendo dos aspectos –absoluto y relativo– del derecho natural, incluyendo en la consideración absoluta también a los animales, y poniendo en la consideración relativa el derecho de gentes, propio de los humanos. “El derecho natural es aquél que está ajustado y acomodado por la naturaleza misma de las cosas. Esta acomodación puede ocurrir de dos maneras; o según la naturaleza *absoluta* de las cosas, como el hombre y la mujer están adaptados para el oficio de la generación, y como el padre tiene cuidado de la alimentación de su hijo; o también una cosa puede estar acomodada a otra, no según su naturaleza absoluta, sino *en orden a un fin determinado* y revestido de ciertas circunstancias. Por ejemplo: que un señor tenga en propiedad esta finca y otro la otra con preferencia a que se posean en común, no lo impone la naturaleza considerada en absoluto. Sin embargo si se considera que el terreno necesita ser cultivado y ser poseído en paz, a fin de que produzca fruto, y teniendo en cuenta el estado de la naturaleza corrompida, en el cual los hombres se muestran perezosos para trabajar lo que redunda en provecho común y se muestran codiciosos de lo ajeno, la razón inmediatamente deduce que es *conveniente* en absoluto que haya división de propiedades [...]. Pues bien, tener aprehensión de una cosa *en absoluto* no sólo conviene a los hombres, sino también por natural instinto a los animales. Y por esto el derecho simplemente natural, como la sociedad entre el hombre y la mujer y la alimentación de los hijos *es común a todos los animales*. Pero juzgar de las cosas *en orden a algún fin* y en ciertas circunstancias no compete a todos los animales, sino peculiarmente al hombre, quien en virtud de su razón puede comprender la relación que una cosa tiene con otra. Pues el derecho que brota así del cálculo uniforme de muchos, se llama derecho de gentes, es decir, el derecho que todos los hombres, por lo que tienen de racionales, establecieron para sí”. (D. de Soto, *De iustitia et iure*, III q1 a3, p. 197).

Báñez se aleja de este modo de argumentar por los tipos de consideración, absoluta y relativa, del derecho natural, poniendo el acento en la vaga “analogía” y proporción que permite el “género” animal; se esfuerza en “positivizar” al máximo el derecho de gentes, otorgándole una extensión meramente “global”, pero no radicalmente universal.

Al convenir los brutos con los hombres en ciertas operaciones que siguen al conocimiento e inclinación natural, precisamente por ello, afirmamos en la conclusión que, de la misma manera que ponemos en el hombre absolutamente el derecho cuando existe absoluta y formalmente la justicia y de modo semejante existe formalmente el conocimiento del fin y de los medios, así también en los brutos ponemos el derecho natural *en un cierto modo* y por una *proporción y semejanza* a nosotros; al igual que los filósofos en general suelen conceder *una especie de discurso* a los brutos; bien es verdad **[11]** que en estos no hay propiamente discurso, pero esa especie de discurso en los brutos tiene proporción y semejanza con el discurso formal del hombre. Consúltese a Santo Tomás y a sus comentaristas (en I-II q13 a2).

Para explicar también esto, pongamos otro ejemplo. La unión de macho y hembra es común a hombres y brutos, pero hay diferencia. En efecto, en los brutos ha sido solamente impresa por el autor de la naturaleza la conmensuración o proporción del macho con la hembra, para los cuales la razón de conmensuración es la ley eterna que está en Dios. Pero en los hombres, además de esto, existe también la razón formal de la ley natural, grabada por Dios, a la que el hombre obedece libremente y pone en práctica la unión de macho y hembra de acuerdo –o no de acuerdo– con la misma ley natural. Queremos, pues, decir en la conclusión que esta unión entre macho y hembra es verdadera y propiamente derecho natural cuando se practica por los hombres conforme a la ley. En cambio, en los brutos se dice que dicha unión es derecho natural porque la misma acción, en su aspecto *material*, es ejercida por ellos de acuerdo con su inclinación natural. De lo dicho también deduzco que con alguna propiedad el derecho natural también corresponde a los brutos, dado que la conmensuración de macho y hembra tiene su razón de ser en la ley eterna según la cual Dios causa la igualdad en las mismas cosas, otorgando a cada una la inclinación, facultad y operación debidas a la naturaleza real.

Alguien puede *objetar* que este carácter del derecho natural es común al hombre y a las plantas y piedras; sin embargo los jurisconsultos y Santo Tomás dicen que el derecho natural es, de un modo peculiar, común a hombres y brutos; luego no quedaría bien explicado este derecho según el carácter común al hombre y a todos los otros seres. Se *responde* que en los animales hay algo más peculiar por lo que se dice que el derecho natural más bien es común al hombre y a los brutos: el que estos convienen con el hombre en el género inmediato de animal. Y el hecho es que tanto el hombre como los animales operan con un cierto *conocimiento del fin*; bien es verdad que los animales *no son conscientes de la proporción de los medios al fin*, según explicamos en I-II q6, de la voluntad, y en q1.

De esto proviene que, cuando el hombre, animal racional, hace algo contra el derecho natural que le es común con los brutos, entonces es reprendido con más vehemencia al compararle con los brutos, que en sus operaciones guardan siempre el curso del derecho natural. Por ejemplo, si un hombre se comporta indebidamente en el trato a su mujer o respecto a sus hijos, con toda justicia se le echa en cara ser peor que los brutos y los animales salvajes, conforme a las palabras de las *Lamentaciones de Jeremías* (4, 3): “Los chacales dejan al descubierto sus pechos y amamantan a sus crías. Mas la hija de mi pueblo se ha hecho cruel”. Viene también a cuento el pasaje de *Isaías* (1, 3): “Conoce el buey a su dueño y el asno el pesebre de su amo, pero Israel no entiende, mi pueblo no tiene conocimiento”. Es semejante la expresión de *Jeremías* (8, 7): “El milano en el cielo conoce el momento de su emigración”. De ahí que se diga que los pecados de sodomía son especialmente contra la naturaleza porque son contra el orden común a brutos y hombres; bien es verdad que todos los otros pecados son contra la naturaleza racional. Así pues, cuando los jurisconsultos dicen: “El derecho natural es lo que la naturaleza enseñó a todos los seres vivientes”, hablan de las *acciones en las que los brutos operan con un cierto conocimiento del fin según una cierta conmensuración que les ha sido grabada en la estimativa natural* que es, a su vez, como una cierta razón natural de lo justo.

Por lo demás se destacará la complacencia de los jurisconsultos al significar la igualdad del derecho de gentes mediante la justicia que sólo es puesta en práctica por la razón humana, esto es, dar culto a Dios, respetar a los padres; de ello hablaremos en la duda siguiente.

*

Duda segunda: ¿es derecho natural el derecho de gentes[20]?

Argumentos de la *parte afirmativa*.

Argumento primero. Está fundado en las palabras de Santo Tomás y de Aristóteles, y en los jurisconsultos. En efecto, Santo Tomás en el artículo presente dice expresamente: el derecho de gentes es derecho natural considerado según

---

[20] Santo Tomás había recogido dos argumentos que, a modo de *objeción*, concluían que el derecho de gentes es derecho natural: “En efecto, todos los hombres no coinciden a no ser en aquello que les es natural. Pero, en el derecho de gentes, todos los hombres están de acuerdo, pues dice el Jurisconsulto que *el derecho de gentes es aquél del que se sirven todas las naciones*. Luego el derecho de gentes es derecho natural”. “El derecho, como se ha dicho en el artículo anterior, se divide en derecho natural y derecho positivo. Pero el derecho de gentes no es derecho positivo, ya que jamás todas las naciones se reunieron para, de común acuerdo, establecer algo. Luego el derecho de gentes es derecho natural”. (*Summa Theologiae,* II-II q57 a3 ob1 y ob3).

una cosa *relacionada* con aquello que de ella se deriva, aunque no es derecho natural de aquel primer modo que era común a los brutos. Asimismo, Santo Tomás, *In Ethicam* (V, 7, lect10), al explicar a Aristóteles dice: en opinión de Aristóteles el derecho de gentes está comprendido bajo el derecho natural. Además, los jurisconsultos opinan lo mismo cuando dicen: dar culto a Dios y respetar a los padres es derecho de gentes. Ahora bien, es evidente que nada es más natural a la naturaleza racional que dar culto a Dios y respetar a los padres.

Argumento segundo. Todo lo que, mediante una buena consecuencia, se deriva de principios morales, es natural. Es así que el derecho de gentes se deriva de principios de este género. Luego es derecho natural. La premisa mayor es probada con el testimonio de Santo Tomás (I-II q95 a 2). Se prueba también por la razón y con un argumento analógico: en efecto, la conclusión física, deducida de principios físicos mediante una buena consecuencia, pertenece al orden de la luz natural; luego una conclusión moral, derivada necesariamente de los primeros principios morales, pertenece al derecho natural moral.

Confirmación primera: todos o casi todos los preceptos del Decálogo son conclusiones de los primeros principios morales: se debe hacer el bien, según la razón; se ha de evitar el mal; no hagas a otro lo que no desees para ti. De estos principios se deriva que no se debe robar, ni matar, etc., que son preceptos naturales.

Una segunda confirmación más contundente: la ilicitud de la simple fornicación es de derecho natural y, sin embargo, no es un primer principio sino una conclusión deducida de un primer principio que puede ser éste: entre los hombres, la unión de hombre y mujer es naturalmente ordenada tanto a la procreación como a la debida educación del hombre –que es animal racional–; ahora bien, dado que esto no puede ser efectuado apropiadamente sin la constante y permanente unión de hombre y mujer en cuanto que procede de la misma naturaleza de la realidad, precisamente por ello, la simple fornicación y el variado concúbito van contra el derecho natural. De modo semejante y proporcionalmente, de este principio moral y natural: los hombres están obligados a sustentarse a sí mismos, se infiere necesariamente que los campos deben ser cultivados. Además, esta proposición es moralmente cierta: los campos sólo pueden ser convenientemente cultivados si se hace la división de los bienes y se efectúa su apropiación, dado que los hombres son negligentes en el cultivo de los bienes comunes. Al inferirse, pues, de estas palabras que se dividan los bienes y tomen posesión de ellos los particulares, el consecuente es que estas cosas pertenecen al derecho natural. Ahora bien, es evidente que la división de los bienes es del derecho de gentes. Luego el derecho de gentes es derecho natural.

Argumento tercero. Si el derecho de gentes fuera derecho positivo, se seguiría que podría ser cambiado y derogado por la humana voluntad del príncipe. Y a pesar de que con su derogación el príncipe incurriría en pecado, una vez hecha, se mantendría inamovible. La consecuencia es evidentemente manifiesta, dado que el derecho positivo sólo depende del beneplácito del legislador. Sin embargo, el consecuente es falso dado que, en semejante evento, nadie condenaría a los propios dueños que defenderían sus bienes tanto del príncipe como de quienes intentaran usurpárselos.

Argumento último. El derecho de gentes, en todos los pueblos bien constituidos, es defendido y custodiado, y se juzga que les es debido; también se juzga que obra mal quien haga lo contrario a él; nunca, pues, ha sido sancionado por constitución humana. **[12]** Se prueba la consecuencia, porque ningún soberano ha podido dar para todo el orbe una ley sobre la conservación de un derecho de esta índole. Luego el derecho natural es, de este modo, derecho de gentes.

*

Para aclarar esta dificultad se tendrá en cuenta que los *jurisconsultos* dividen el derecho en *derecho natural* y *derecho de gentes*, afirmando que el derecho natural es común al hombre y a los brutos; en cambio, definen el *derecho de gentes* diciendo que es común a los pueblos y no es propio de los brutos. De lo que se infiere que definen y nombran el derecho de gentes no porque sea establecido *por* las gentes, sino por el hecho de que se encuentra *en* las gentes y no en los brutos. Por lo tanto, dentro del nombre de derecho de gentes incluyen el derecho natural que es propio de la naturaleza racional, del que habla Santo Tomás en la tercera conclusión; y a la vez también incluyen el derecho de gentes establecido por los pueblos, al que también se ajustan las naciones.

En cambio, nosotros, los *teólogos*, en el uso común de hablar, del derecho de gentes excluimos el derecho natural, tanto el que nos es común con los brutos, como también el que es propio de la naturaleza racional.

De modo semejante, el nombre de *derecho civil* tiene un doble sentido, pues puede denominarse derecho civil por ser su *vigencia* o poder común al conjunto de ciudadanos, o por haber sido *instituido* por el conjunto de ciudadanos o por su príncipe. Y los jurisconsultos se sirven de ese nombre en su segunda significación; pero nosotros, con ese significado, solemos denominar las leyes del reino, instituidas por el rey. Idéntico doble sentido puede haber en el nombre de

derecho humano, de modo que con él expresemos o el que los hombres tienen en uso o el que los hombres instituyeron[21].

*

Para determinar la verdad, propongamos las *conclusiones*.

Conclusión primera.– *El derecho de gentes, el derecho humano y el derecho civil, tomados en sus primeras acepciones, pertenecen al derecho natural propio de la naturaleza racional y al derecho positivo.*

Por lo que concierne el *derecho de gentes*, se prueba la conclusión *por la doctrina de los jurisconsultos* que afirman que el culto divino y el respeto a los padres son derecho de gentes, aunque, sin embargo, es cosa bien sabida que esos preceptos son muy naturales a la naturaleza racional. De modo semejante, los jurisconsultos afirman –a propósito de la manumisiones y en los capítulos sobre la justicia y el derecho– que la esclavitud proviene del derecho de gentes, y, no obstante, también es evidente que la esclavitud ha sido introducida por derecho positivo.

Por su parte, el *derecho humano* se ajusta al derecho natural y al positivo. En efecto, según San Isidoro en *Etymologiarum* (2) –citado por Santo Tomás (en a1 ob3)– el derecho humano, como "ius", se diferencia del derecho divino, como "fas", en que el derecho humano tiene vigencia entre los hombres; en cambio, el derecho divino es relativo a Dios. Así pues, dado que el derecho humano, vigente entre los hombres, versa no sólo sobre la igualdad proveniente de la naturaleza de la realidad, sino también sobre la igualdad derivada de la ley positiva, se sigue que el derecho humano puede ser también positivo.

Finalmente, por lo que concierne al *derecho civil*, se prueba la conclusión porque Aristóteles en la *Ethica* (V, 7), divide el derecho político –que evidentemente se identifica con el derecho civil– en derecho natural y derecho positivo; y a éste último lo llama legal, esto es, establecido por ley. Luego el derecho natural, incluido el positivo, están comprendidos bajo el derecho civil.

---

[21] El derecho se divide, pues, en natural y positivo; y después el positivo humano se divide en derecho de gentes y civil. Soto advierte que en la división que Aristóteles hace del derecho político (*Ethica*, V) en derecho natural y legítimo, el derecho político no tiene el mismo significado que se le da entre los jurisconsultos, puesto que el derecho natural no es una especie del derecho civil, sino contrapuesto a él. Aristóteles llama allí *derecho político* en general a todo el derecho con que se rige una ciudad, en el cual se comprenden tanto el natural, como el de gentes y el civil. (D. de Soto, *De iustitia et iure*, III, q1 a3, p. 197).

En segundo lugar, se prueba esta primera conclusión racionalmente. Efectivamente, el *derecho de gentes*, el *derecho humano* y el *derecho civil* en su significado primero no conllevan nada distinto de aquel derecho del que se sirven las gentes, bien sean los hombres en general o bien los ciudadanos; ahora bien, las gentes, los hombres y los ciudadanos utilizan el derecho natural y el positivo; luego la conclusión es verdadera.

Conclusión segunda.– *El derecho humano en su segunda acepción, esto es, como instituido por los hombres, tiene el mismo significado que el derecho positivo*. Y, así, se divide en *derecho de gentes* y *derecho civil*. Esta conclusión tiene dos partes.

Se prueba la parte primera. El derecho humano en su significado primero no es distinto del derecho constituido por el hombre. Es así que recibe el nombre de derecho positivo esto mismo que los hombres establecieron. Luego queda probado.

La segunda parte de la conclusión es defendida por Santo Tomás (*STh* I-II q95 a4), citando y explicando *Ethimologiarum* (V, 5) de San Isidoro. Sobre esto se hará notar que no existe dificultad alguna en afirmar que el derecho civil está contenido bajo el derecho positivo[22]. En efecto –como dice San Isidoro en el libro V, y los jurisconsultos– es derecho civil el que el pueblo o la ciudad, o el príncipe de las ciudades, ha constituido como propio para ellos.

Ahora bien, toda la dificultad está en explicar cómo el derecho de gentes *es parte* del derecho positivo. No obstante, esto se prueba de muchos modos.

Primero, por el testimonio de Cicerón que, en *De inventione* (II, c5), dice: la división o distribución de las cosas se le atribuirá al derecho positivo. Es así que la división de las cosas ha sido introducida por el derecho de gentes. Luego el derecho de gentes es positivo. Ahora bien, que Santo Tomás lo entiende así es manifiesto en I-II (q94 a5 ad3), donde dice: tanto la división de las cosas como la esclavitud no han sido introducidas por la naturaleza, sino por la razón humana.

---

22 “El derecho de gentes –argumenta Soto– se distingue del derecho natural y se halla comprendido en el derecho positivo. Aunque Santo Tomás no formule expresamente esta conclusión, sin embargo, en las respuestas a las dificultades con que al principio de la cuestión arguye que el derecho de gentes es natural, se ve claramente que su pensamiento es negar esto, y en consecuencia afirmar que es de derecho positivo. Además de que en I-II (q95 a4) lo afirma claramente al dividir el derecho positivo en derecho de gentes y derecho civil”. (D. de Soto, *De iustitia et iure*, III q1 a3, p. 196).

Además, es frívolo e incluso falaz que de la doctrina de Santo Tomás pueda afirmarse lo contrario en este artículo. Efectivamente, en el cuerpo del artículo y en la respuesta a la objeción, sólo afirma que el derecho de gentes no pertenece al derecho natural de aquel primer modo, esto es, en cuanto es común a los brutos. Ahora bien, cuando afirma que pertenece al derecho natural, habló del segundo modo *para complacer a los jurisconsultos*, quienes con el nombre de derecho de gentes entendieron aquél del que se sirven los pueblos.

Por esto, el nombre "derecho de gentes" tiene un *doble sentido*.

Ni Santo Tomás se contradice a sí mismo, dado que en este artículo habló según costumbre de los *jurisconsultos*, tomando el nombre de derecho de gentes en cuanto es común al derecho natural y al positivo. Es más, en I-II habló del derecho de gentes en cuanto se distingue de todo derecho natural, tanto del que es común al hombre y a los brutos, como del que es propio de la naturaleza racional[23]. Entre los *teólogos*, el derecho de gentes se toma casi siempre en esta

---

[23] Para establecer las diferencias entre los tipos de derecho (natural, de gentes, civil), Soto recurre siempre a la consideración absoluta y relativa: "Ten en cuenta la *diferencia* que existe entre estas especies de derecho. *Primeramente* el derecho de gentes y el civil se diferencian del natural en que éste es simplemente necesario según la consideración absoluta de las cosas, como queda dicho, y por esto es común a todos los animales; mas el derecho de gentes y el civil han sido establecidos por la razón humana. Y el derecho de gentes y el civil se distinguen en esta diferencia fundamental, que hemos tomado de Santo Tomás (en I q5 a4), a saber: que el derecho de gentes se deduce por vía de *conclusión* de los principios naturales de las cosas consideradas en orden a un fin en determinadas circunstancias. Como por ejemplo: los campos deben de cultivarse; mas los hombres suelen ser más indolentes para lo común que para lo propio; por consiguiente es mejor que se posean privadamente. Mas el derecho civil se deduce de un *principio natural* y otra *premisa que añade la voluntad* humana. Y así no se deduce por vía de ilación, sino por la *determinación* de un principio general en una ley especial, según se ha dicho de los mandamientos ceremoniales y judiciales. Por ejemplo: las cosas deben venderse en su justo precio; pues bien, el precio del trigo, teniendo en cuenta las circunstancias de tiempo y lugar, es de cinco siclos. Como se ve, la menor no es de derecho natural. Y de la misma manera se deduce: el criminal debe de ser castigado; por tanto el ladrón debe de ser ahorcado. De esta diferencia primera se sigue la *segunda*, y es que para establecer el derecho de gentes no se precisa la reunión de todos los hombres en determinado lugar, puesto que la misma razón les enseña lo mismo a todos. Mas para establecer el derecho civil se precisa, o una junta de la nación, o la autoridad del que la gobierna, a fin de que se establezca por una y otra parte, oído el parecer de todos. De esta diferencia se sigue a su vez la *tercera*, y es que el derecho de gentes es común a todos los pueblos, como queda ya dicho, y en cambio el derecho civil, como dijo San Isidoro, es el que cada pueblo, o cada ciudad establecieron para su propio gobierno. Y por esto, uno es el derecho de los atenienses y otro el de los romanos, etc. Al derecho de gentes pertenecen casi todos los contratos en uso, como el de compra, el de venta, el de depósito, etc., sin los cuales no puede vivir la sociedad humana, como se ve claramente en el mismo derecho". (D. de Soto, *De iustitia et iure*, III q1 a3, p. 197).

acepción; y así Torquemada, sobre la distinción del primer derecho, en el capítulo *Ius autem*, afirma: el derecho de gentes pertenece al derecho positivo.

Se prueba racionalmente esta segunda parte de la conclusión: lo ordenado o prohibido por derecho natural o es esencialmente bueno, o es esencialmente malo. Es así que no todo lo perteneciente al derecho de gentes es de ese género. Luego no todo es de derecho natural. Pruébase la menor: la división de los bienes perteneciente al derecho de gentes no es por su naturaleza buena; ni la posesión común de los bienes es mala por su naturaleza; luego el derecho de gentes no ordena lo que es esencialmente bueno o malo. Se prueba el antecedente: en los *Hechos de los Apóstoles* (2, 44-45) se lee que en la Iglesia primitiva todas las cosas les eran comunes a los fieles, lo que era señal de una caridad perfectísima, pues a cada uno se le daba según sus necesidades, al igual que ahora son todas las cosas comunes en las órdenes religiosas aprobadas y reformadas.

A continuación se prueba la conclusión por la diferencia existente entre derecho natural, derecho de gentes y derecho civil positivo. En efecto, el derecho natural o es un *principio* directamente conocido o una *conclusión* que de él se infiere por una consecuencia necesaria. En cambio, las cosas introducidas por derecho de gentes, ni son principios directamente conocidos, ni de ellos son deducidas mediante una consecuencia necesaria, aunque se infieran mediante una consecuencia hasta tal punto *probable y útil* a la sociedad humana que no hay nación alguna que no admita tal consecuencia[24].

Ejemplos de ambos derechos. Del derecho natural: del principio “no hagas a otro lo que no quieres para ti”, se deducen estas conclusiones “no hurtarás”, “no levantarás falso testimonio”. Ejemplo del derecho de gentes: en la afirmación de que “se hará **[13]** la división o distribución de los bienes con la asignación de dominios particulares”, no hay un principio directamente conocido: se trata de una conclusión inferida de otros principios, como por ejemplo, “los campos se-

---

[24] Para Soto, el asunto tiene otros matices. Para él, lo que se *infiere como consecuencia necesaria* de la absoluta naturaleza de las cosas, pertenece al derecho natural; y lo que se *infiere no de la absoluta consideración de la naturaleza* de las cosas, sino en orden a un fin determinado, es de derecho de gentes. Cuando él dice que el derecho de gentes se deduce de los principios de la naturaleza por vía de ilación, no entiende que tal ilación sea totalmente necesaria, sino conveniente a la naturaleza de una cosa *en orden a tal fin*. La división o distribución de propiedades no se sigue tanto de la necesidad formal de cultivar y de poseer pacíficamente los campos, sino de la necesidad utilitaria de repartir para intensificar los cultivos. En cualquier caso, tanto Soto como Báñez niegan que sea de derecho natural todo aquello en que los pueblos convienen. El derecho natural es simplemente necesario, es decir, independiente de toda determinación humana; en cambio el derecho de gentes obliga porque pareció bien así, es decir, porque así lo juzgaron los hombres; nunca hubiera habido división de propiedades, si los hombres no hubieran convenido que unos posean éstas y otros aquéllas. Por tanto el derecho de gentes no es simplemente natural, sino positivo.

rán cultivados para sustento de la vida humana y para conservación de la república"; y de esos principios hay posibilidad de deducir aquella conclusión, a saber, supuesta la maldad de los hombres de que los campos comunes no se cultivarían convenientemente, ni se mantendría la paz en la república, consecuentemente conviene hacer la división de los bienes.

Y ahora añado: el derecho civil positivo tiene con el derecho de gentes una conveniencia menor que el derecho natural, aunque tenga alguna conveniencia con el derecho natural. Cuyo ejemplo está en la ley hispana de ahorcar a los ladrones, derivada del principio, "los malhechores serán castigados"; pero el ahorcar a los ladrones no se sigue de ese principio por una consecuencia necesaria, sino por una consecuencia conveniente al reino hispano.

Conclusión tercera.– *El derecho de gentes, al tener analogía con el derecho natural y con el derecho civil positivo, ocupa, por así decirlo, el medio.*

Primero, se ajusta al derecho natural en que ninguno de los dos debe ser escrito. *Segundo*, convienen en que para su promulgación no se requiere convocar una reunión de hombres, sino que son aceptados en todas las naciones sin pregonero público. *Tercero*, el derecho de gentes posee formas del derecho natural: En efecto, el derecho natural es principio o conclusión necesaria; por su parte, el derecho de gentes es forma o modo en gran manera necesario *para* que el derecho natural sea conservado. *Cuarto*, convienen en que los dos son guardados en todas las partes entre todas las gentes; y si se hace lo contrario a ellos, todos opinan que se obra mal.

Por lo demás, aunque el derecho de gentes tenga perfecta concordancia con el derecho civil positivo, sin embargo, difiere mucho de él, como veremos en lo que sigue. Por este motivo, hablando en términos absolutos, con el nombre de derecho positivo no solemos entender el derecho de gentes, debido a la afinidad que éste tiene con el derecho natural.

Cuarta conclusión.– *Es posible derogar el derecho de gentes por beneplácito humano, de modo que, aunque se haga la derogación viciosamente, sin embargo, una vez hecha, tiene vigencia*.

Se explica la conclusión. Si el Rey de las Españas quisiera ahora derogar las divisiones de los bienes en su reino y por acuerdo del reino, aunque de modo señalado pecaría mortalmente contra la buena gobernación del reino, sin embargo, una vez hecha la derogación, ésta tendría vigencia y todas las cosas serían comunes y nadie poseería nada propio. Esta conclusión es del Maestro So-

to, en *De iustitia et iure* (III q1 a3), donde dice que hay algunas cosas del derecho de gentes tan necesarias para la convivencia humana que no es lícito dispensar en ellas. Aún más, quizá la dispensa hecha sea nula. Pone este ejemplo de la división de los bienes. No obstante, Soto puede ser interpretado, aclarando: si la dispensa se hace por la sola autoridad del príncipe, sin el consenso del Reino. En efecto, aunque el reino transfiera al rey toda su autoridad, sin embargo, esto se entiende si se observa lo debido, no sólo por derecho natural, sino también por el derecho común a todas las gentes, precisamente por esto nosotros hemos dicho "por acuerdo del reino" o "con su consenso".

Ahora pues, se prueba la conclusión. Primero, el derecho de gentes es derecho positivo del modo que dijimos. Es así que de la razón intrínseca del derecho positivo es que, de la misma manera que existe por beneplácito y constitución de los hombres, así pueda ser derogado del mismo modo que ha sido constituido. Luego queda probado. La premisa menor es probada con las palabras de Aristóteles en *Ethica* (V, 7); y se confirma con un razonamiento analógico: el derecho civil puede ser derogado precisamente porque tiene vigencia por el beneplácito de los hombres, aunque la derogación se haga mal. Luego el derecho de gentes podrá derogarse proporcionalmente por beneplácito del príncipe y del reino a quienes importa disfrutar del derecho de gentes y en su potestad está renunciar a tal derecho.

Segunda prueba de la conclusión. En ella intentamos demostrar que también el derecho de gentes puede ser abrogado en algún caso. He aquí el argumento: las cosas pertenecientes al derecho de gentes no son esencialmente buenas, ni las cosas prohibidas por el derecho de gentes son esencialmente malas, de modo que según el lugar y el tiempo pueden variar. Luego, una vez hecha la abrogación, ésta no solo tendrá vigencia, sino también será lícita alguna vez.

Explicación y confirmación de este argumento. La división de los bienes y la propiedad de los dominios, introducidas por derecho de gentes, de modo muy justo y respetable no han tenido lugar antaño en la iglesia primitiva, ni ahora lo tienen en las órdenes e institutos religiosos. Luego la división de los bienes no es esencialmente buena universalmente. La consecuencia se prueba, porque las cosas que esencialmente son buenas y obligan por derecho natural, nunca dejan de obligar a causa de la perfección de la comunidad.

He afirmado esto que acabo de decir, para responder en cierto modo a una tácita objeción. En efecto, podía uno *objetar*: devolver el depósito es derecho natural y, sin embargo, en algún caso no es lícito devolverlo, como se ha dicho antes; luego el que no deba observarse en algún caso el derecho de gentes no se opone a que éste sea derecho natural y esencialmente bueno. Pero a esta objeción se le ha respondido al haber afirmado: lo esencialmente bueno no deja de obligar a causa de la perfección de la comunidad. Es más, la gracia, la santidad y la caridad perfeccionan la naturaleza.

Hay otro ejemplo: la esclavitud de los cautivos en una guerra justa ha sido introducida por el derecho de gentes; ahora bien, la Iglesia ha hecho mutación en este derecho de modo que los cristianos por mucho que fueran hechos cautivos en una guerra justa, no sean esclavos; y esto para favorecer la evangelización y el bautismo. Luego cosas que son del derecho de gentes no pertenecen al derecho natural; si fuera de otro modo, la Iglesia no tendría autoridad para cambiarlas.

De esta doctrina se deriva que los sarracenos, hechos cautivos en la última guerra de Granada, han podido justamente ser sometidos a servidumbre en castigo de la apostasía de la fe católica y de su rebelión contra ella. La razón es ésta: de la misma manera que la Iglesia, a favor del Evangelio, decretó que los cristianos no pudieran llegar a ser esclavos, así también dicho beneficio pudo ser revocado para castigar a los apóstatas y rebeldes y fue posible permitir que el derecho de gentes retomara vigencia contra los rebeldes de esta índole. E incluso tanto más cuanto que los sarracenos hacían prisioneros de guerra a muchos de los nuestros, los sometían a servidumbre y los vendían. Para justificar este particular asunto se invocó la autoridad del Papa Pío V y del Católico Rey de España, Felipe II, con cuyo consenso estos sarracenos fueron sometidos a servidumbre.

En consecuencia, de lo dicho tenemos que el derecho de gentes no es inmutable por su naturaleza; aún más, incluso puede ser lícitamente cambiado. Y a veces, aunque no sea abrogado lícitamente, la abrogación, una vez hecha, tiene vigencia, con tal de ser llevada a cabo con el consentimiento del príncipe y del pueblo a él sometido. Pero el rey de España no podrá derogar el derecho de gentes que le es a él común con el rey de Francia, v. gr., que los embajadores de ambos reyes sean recibidos pacíficamente en tiempo de guerra. En efecto, este derecho de gentes es el que se infiere del famoso principio: “El fin de una guerra es la paz y la tranquilidad de la república”. Es así que se presume que los embajadores se ocupan del asunto de la paz. Luego se les escuchará en paz. Además, dado que la guerra es declarada por un edicto del príncipe contra otra república, consiguientemente, de la misma manera que en una sentencia forense el reo debe ser escuchado, si él desea serlo, con mayor razón en una sentencia contra otra república es menester oír la justificación y la satisfacción que pretende aquel reino para evitar los males derivados de la guerra. Afirmamos, pues, que el derecho sobre la recepción pacífica de los legados no puede ser derogado por un príncipe sin consentimiento del otro. Pero podrá ser derogado con el consentimiento de ambas partes.

*

A los argumentos propuestos al principio de la duda, al *primero*, tomado de aquellos testimonios, se *responde* que en ellos se habla del derecho de gentes en su **[14]** primera acepción y significado, según se ha explicado en la conclusión primera.

Al argumento *segundo* se *responde* negando la menor, si se entiende que el *derecho de gentes se infiere de principios naturales mediante una consecuencia necesaria*. Y con esta observación se da clara respuesta a la primera confirmación. A la confirmación segunda se responde que la simple fornicación es ilícita; cosa muy cierta por derecho natural. Lo opuesto es contrario a la fe católica. Y, aunque, una vez corrompidos y viciados los hombres, no a todos les sean evidente la necesidad de una consecuencia derivada de unos principios directamente conocidos por la luz natural, sin embargo, están obligados a someterse a la sentencia de los más sabios y estudiosos que emiten su juicio sobre la necesidad de una consecuencia y condenan la simple fornicación como contraria a la luz natural. Por otra parte, la división de los bienes no se colige en absoluto con una consecuencia evidente, y, aunque fuera pecado derogar tal derecho, sin embargo, la derogación, hecha con el consentimiento de las partes, tiene validez.

Al argumento *tercero* se responde con lo ya dicho: el príncipe sin consenso del pueblo no puede derogar el derecho de gentes que versa sobre la división de los bienes.

Al *cuarto* y último se le niega la consecuencia. Para probarlo se responde que no es necesario que un príncipe particular haya dado para todo el orbe una ley del derecho de gentes, sino que es suficiente que con el beneplácito común de los hombres y por costumbre haya sido introducido tal derecho como muy de acuerdo con el derecho natural. Y sin duda alguna, el argumento que rebatimos prueba que el derecho de gentes tiene gran afinidad con el derecho natural. **[15]**

———

ARTÍCULO 4

SI SE DEBEN DISTINGUIR ESENCIALMENTE EL DERECHO PATERNO Y EL SEÑORIAL

SÍNTESIS DEL ARTÍCULO

Conclusión primera.– *Cuando entre los ciudadanos, uno no está bajo la potestad de otro, sino que todos están bajo la potestad de un príncipe, existe el derecho absolutamente dado, que es el derecho respecto a otro en sentido absoluto*[25]*.*

Conclusión segunda.– *Entre padre e hijo no existe el derecho en sentido absoluto, sino el derecho llamado paterno. Tampoco existe el derecho en sentido absoluto entre señor y siervo, sino el derecho llamado señorial*[26]*.*

---

[25] Aristóteles, en *Ethica,* V, distingue especialmente de lo justo político el *dominativo,* el *paterno* y otros semejantes. Partiendo de ahí, argumenta el Aquinate: "El derecho o lo justo se determinan por relación a otro. Pero el otro puede decirse de dos maneras. En primer lugar, lo que es el otro en absoluto, igual que lo que es absolutamente distinto; como sucede en dos hombres, de los cuales el primero no está bajo el segundo, sino que ambos están bajo el único príncipe de la ciudad. Y, entre semejantes individuos, según el Filósofo en *Ethica,* V, está lo justo en absoluto. En la segunda, algo es llamado otro no en absoluto, sino relativamente como algo que existe para otro. Y de esta manera, en las cosas humanas, el hijo es algo del padre, ya que, de algún modo, es parte de éste, como se dice en *Ethica,* VIII; y el siervo es algo del señor, porque es un instrumento suyo, como se afirma en *Politica,* I. Con lo que la relación de padre a hijo no es como la existente de un ser a otro absolutamente distinto; y por esto, no existe allí lo justo en absoluto, sino algún justo, como el paterno. Por la misma razón, tampoco entre el señor y el siervo; sin embargo, existe entre estos el justo dominativo. La esposa, a pesar de ser algo del marido –pues se relaciona con ella como con su propio cuerpo, según se pone de manifiesto por medio del Apóstol en *Efesios* (5, 28)–, en cambio, se distingue más del esposo que el hijo del padre o el siervo del señor, puesto que es tomada para cierta vida social del matrimonio. Por eso, como dice el Filósofo, entre el marido y su mujer se realiza más la razón de derecho que entre el padre y el hijo o el señor y el siervo. Ahora bien: ya que en el varón y la mujer existe una relación inmediata a la sociedad doméstica, según se señala en *Politica,* I, de ahí que entre ellos no se dé tampoco lo justo político en sentido absoluto, sino más bien un derecho doméstico". (*Summa Theologiae,* II-II q57 a4c).

[26] "Pertenece a la justicia dar su derecho a cada uno, supuesta, sin embargo, la diversidad de uno al otro; pues, si alguien se diese a sí mismo lo que se le debe, esto no se denominaría propiamente derecho. Y, dado que lo del hijo es del padre y lo del siervo es del señor, no hay en propiedad jus-

Conclusión tercera.– *Entre marido y mujer no existe el derecho político en sentido absoluto; pero la razón del derecho se realiza mejor que entre padre e hijo; y este derecho entre marido y mujer es llamado doméstico.*

La razón de la primera parte es porque el marido y la mujer no se ordenan inmediatamente al bien común de la república. La razón de la segunda parte es porque se unen como socios preferentemente para poner en práctica el consorcio marital.

COMENTARIO

Podríamos dudar cómo es que Aristóteles y Santo Tomás, al hablar del derecho en sentido absoluto, lo ponen sólo en los *conciudadanos* bajo el mismo príncipe; pues, evidentemente, entre hombres de reinos diversos existe una justicia en sentido absoluto, como sucede entre franceses y españoles, entre los cuales se han puesto en práctica contratos justos. Brevemente se responde que Santo Tomás y Aristóteles hablan del derecho *legal*, sin querer por ello excluir el derecho natural, existente entre hombres de diversos reinos, que es derecho en sentido absoluto.

*

Se pone en tela de juicio la verdad de la conclusión segunda.

---

ticia del padre para con el hijo o del señor para con el siervo”. (*Summa Theologiae,* II-II q57 a4 ad1). “El hijo, en cuanto hijo, es algo del padre; e igualmente, el siervo, en cuanto siervo, es algo del señor. Sin embargo, ambos, en la medida en que son considerados como unos hombres, son algo subsistente por sí mismo, diferente de los demás. Y por eso, en cuanto los dos son hombres, de alguna manera existe la justicia para estos, y de ahí que se den también ciertas leyes sobre las cosas que son propias del padre para el hijo o del señor para el siervo. Pero en cuanto uno y otro son algo del otro, según esto falta aquí la perfecta razón de derecho o de lo justo”. (*Summa Theologiae,* II-II q57 a4 ad2). “Todas las demás diferencias de personas que viven en la ciudad tienen una inmediata relación hacia la comunidad de la ciudad y el príncipe de la misma, y, por consiguiente, para ellos existe el derecho según la perfecta razón de la justicia. Se distingue, sin embargo, este derecho por los diferentes oficios. Por eso se dice derecho militar, derecho de los magistrados o de los sacerdotes; *no por defecto del derecho* en sentido absoluto, como es el caso del derecho paterno o del derecho señorial, sino porque a la condición de cada persona se le debe algo privativo de acuerdo con su peculiar función”. (*Summa Theologiae,* II-II q57 a4 ad3).

Objeciones o argumentos de la *parte negativa*.

Argumento *primero*. Entre padre e hijo hay amistad verdadera. Luego existe propiamente entre ellos lo justo. El antecedente es de Santo Tomás (en II-II q24 a8), y de ello hablaremos después. Se prueba la consecuencia porque, de la misma manera que la justicia y lo justo son relativos a otro, así también lo es la amistad.

Argumento *segundo*. En la divinidad existe propiamente la justicia entre el Padre y el Hijo. Luego también existirá en lo humano. El antecedente es manifiesto en Santo Tomás quien (en III q1 a3) dice: el Hijo satisfizo al Padre sobre la severidad de la justicia. Se prueba la consecuencia: el Hijo en la Trinidad es más uno con el Padre y más de la sustancia del Padre que el hijo en los humanos.

Argumento *tercero*. Entre el hombre grato y Dios existe lo justo o el derecho en sentido estricto, aunque el hombre grato sea hijo adoptivo y siervo de Dios. Luego queda probado. El antecedente es patente en Santo Tomás (en I-II q114), donde pone el mérito en sentido estricto entre el hombre y Dios. Confirmación: entre el hombre creado en estado natural puro frente al estado de gracia y Dios, autor de la naturaleza, existe el mérito, como enseña Santo Tomás en el texto poco ha citado. Luego mucho más se encontrará lo justo o el derecho entre el hijo natural y el padre que lo engendró.

Argumento *cuarto*. Entre el hijo emancipado y el padre existe el derecho en sentido absoluto. Luego también existe cuando el hijo está bajo la tutela de los padres. El antecedente es manifiesto, pues entre ellos hay contratos civiles de compra-venta, en los que se da el derecho en sentido absoluto. Se prueba la consecuencia: en efecto, cuando el hijo se emancipa, no deja de ser una cosa del padre por naturaleza o generado de su sustancia, como antes. Luego queda probado. Confirmación: aunque el hijo haya sido generado por el padre y dependa de él haciéndose, sin embargo no depende de él en su conservación; porque el sujeto, existiendo distinto, se conserva por sí mismo, incluso tanto más cuanto que el semen no es algo de la sustancia del padre, sino una cosa superflua.

Argumento *quinto*. Se seguiría que por la misma razón entre dos hermanos no existiría propiamente el derecho. El consecuente es falso; luego queda probado. La consecuencia es evidente, dado que también ambos hermanos son algo

del padre, al igual que la mano derecha y la izquierda son algo del hombre. Luego queda probado.

Argumento *sexto*. Entre padre e hijo existe derecho natural. Luego existe el derecho en sentido absoluto. La consecuencia es evidente, dado que el derecho natural es parte del derecho en sentido absoluto. Luego donde se encuentra el derecho natural, también se hallará el derecho en sentido absoluto. El antecedente es manifiesto porque padre e hijo se relacionan entre sí según una proporción e igualdad absolutas y también porque si un hijo mata a su padre queda quebrantado en gran manera el derecho natural.

*

Cayetano en este artículo dice que no sólo no existe formalmente el derecho en sentido absoluto entre padre e hijo, sino que ni siquiera existe tal derecho entre ellos en cuanto hombres. Y lo prueba por el texto de Santo Tomás, dado aquí en la respuesta a la segunda objeción, donde, al distinguir el padre del hijo en razón de que son de diverso orden, afirma que entre ellos existe el derecho en un *cierto modo*: luego no existe el derecho en sentido *absoluto*. Es evidente que Soto, en *De iustitia et iure* (III q1 a4), es del mismo parecer[27], como lo son también muchos de entre los maestros.

Para explicar esta cuestión se supondrá, en primer término, que para que se dé el derecho en sentido *absoluto*, se exigen *tres* condiciones. *Primera*, que exista orden a otro. *Segunda*, que exista lo debido en sentido absoluto. *Tercera*, que exista igualdad.

En segundo término, se supondrá que la expresión “en sentido absoluto” se dice de dos modos. Primero, en cuanto se distingue frente a “sentido relativo” o

---

[27] Según Soto, el Aquinate añadió este artículo solamente con el objeto de exponer el citado pasaje de Aristóteles. Queriendo también ser fiel a la opinión del Filósofo, concluye Soto, en primer lugar, que “entre el padre y el hijo no existe justo político absolutamente, sino sólo en *cierto sentido*”. Y prueba su conclusión indicando que “justo quiere decir igual, o adecuado a otro, puesto que la justicia no existe sino entre dos, o entre muchos. Un hombre, pues, se distingue de dos maneras: una, siendo simplemente uno distinto de otro, como un *ciudadano* cualquiera se distingue de otro ciudadano; otra, siendo uno distinto de otro *en cierto sentido*, es decir, siendo en cierto modo otro, o sea, otro sujeto, y en cierto modo el mismo, o sea, una parte de él. Pues bien, el hijo no es distinto simplemente del padre, sino sólo *en cierto modo*, o sea, como parte de él, como un brote nacido de él. Por consiguiente entre el padre y el hijo no se da lo justo absolutamente, sino sólo en *cierto sentido*; y esto es lo que se llama particularmente justo paterno”. (D. de Soto, *De iustitia et iure,* III q1 a4, p. 199).

metafórico, como se dice que el hombre vivo es hombre en sentido absoluto a diferencia de un hombre pintado. Segundo, se dice "en sentido absoluto" algo que es tal de todos modos. Esta distinción es de Aristóteles, en *Tópicos* (II, al final); de ella se sirve Santo Tomás (en III q50 a5). Y tercero, nosotros podemos añadir otro modo por el que algo se dice "en sentido absoluto": cuando, sin dependencia alguna se dice "en sentido absoluto", tal y como decimos **[16]** que sólo Dios es el ente bueno "en sentido absoluto".

Proporcionalmente, podemos distinguir un triple modo por el que se dice que algo es "en sentido relativo". Primero, porque se dice metafóricamente, no realmente, v. gr., a una pintura se le llama hombre. Segundo, porque, aunque real y propiamente sea tal, sin embargo, no basta para denominar el todo, como se dice el blanco de los dientes en un etíope negro. Tercero, porque se dice que algo es "en sentido relativo", con una dependencia, como el accidente es ente "en sentido relativo".

*

Conclusión primera.– *Entre padre e hijo no existe el derecho en sentido absoluto, si "en sentido absoluto" se toma como aquello que es tal de todos los modos.*

Esta conclusión es evidente según Aristóteles en *Ethica* (V, 6), y según Santo Tomás en el artículo que comentamos. Se prueba con el argumento de aquél: el hijo no es en sentido absoluto distinto del padre, esto es, no es diverso de todos los modos. Luego el derecho entre ellos no existe en sentido absoluto omnímodamente. El antecedente es manifiesto según Aristóteles, en el texto citado poco ha, en *Ethica* (VIII, 11), también en *Politica* (I, 3), y en *Economica* (I, 5). Además, el antecedente es evidente porque entre padre e hijo no existe igualdad en sentido estricto y ésta es requerida para la existencia del derecho en sentido absoluto. El antecedente está en *Ethica* (VIII, 14). La consecuencia es manifiesta, dado que si falla alguna condición del derecho en sentido absoluto, el derecho que allí se encuentra no será omnímodamente tal.

Finalmente, se prueba esta primera conclusión, porque –como están de acuerdo los teólogos– el dar las cosas debidas a los padres pertenece a la virtud de la piedad. Es así que la piedad no es la justicia en sentido absoluto, sino parte potencial de la justicia. Luego entre padre e hijo no existe el derecho en todos sus modos. En efecto, si la piedad fuera el derecho en sentido absoluto, existiría correlativamente en sentido absoluto la justicia como conservadora de tal derecho y, en consecuencia, al acto de dar lo debido a los padres no pertenecería a la virtud de la piedad.

Conclusión segunda.– *No obstante, entre padre e hijo existe el derecho en sentido absoluto, esto es, existe real y propiamente y no en sentido metafórico*.

Esta conclusión se colige de Santo Tomás en el artículo 2 de la cuestión siguiente. El Maestro Soto, al interpretar este pasaje en *De iustitia et iure* (III q2 a2), sostiene expresamente ésta nuestra opinión.

Esta conclusión se prueba sobre todo racionalmente. En efecto, entre padre e hijo existe propia y realmente lo debido, la igualdad y la relación proporcional a otro en cuanto son suficientes para el verdadero derecho. Luego existe propia y realmente el derecho. La consecuencia es evidente dado que esas tres condiciones sólo son de la esencia del propio derecho.

Se prueba el antecedente en cada una de sus partes:

En opinión de todos, existe sobre todo lo “debido” del hijo al padre; en cambio, del padre al hijo, o es “lo debido” o es una cosa más profunda.

Se prueba que existe la igualdad, al menos la igualdad moral: para la igualdad moral es suficiente la conmensuración proporcional. Es así que ésta existe entre el hijo y el padre, esto es, es propia del hijo respecto al padre. Luego queda probado. La premisa mayor se evidenciará en la cuestión siguiente. Se prueba la menor, pues el hijo da real y propiamente lo debido proporcional que le adeuda según precepto del derecho paterno. Evidentemente es cierto que el hijo honrado cumple todos los preceptos a los que está obligado en virtud del derecho paterno, del modo que puede. Luego entre ellos hay una igualdad proporcional. Y para entenderla más fácilmente se supondrá que *la igualdad es de dos modos*. De un modo, en sentido absoluto, como acaece en los intercambios de compra-venta. De otro modo, según la *proporción*, como cuando uno no da cumplidamente lo que debe, pero devuelve lo que puede y a lo que está obligado aquí y ahora, v. gr., debiendo mil y devolviendo cien porque no tiene más. Y, aunque quien pone en práctica una y otra igualdad cumple el precepto, sin embargo, quien cumple el precepto con igualdad absoluta queda completamente libre; en cambio, quien cumple el precepto con una igualdad proporcional, queda libre aquí y ahora, pero no totalmente. Por lo tanto, si la suerte le sonriera y se hiciera rico, estará obligado a pagar la deuda entera. De este segundo modo existe entre padre e hijo la igualdad y la devolución, por parte del hijo del equivalente proporcional.

Finalmente, se prueba que esta igualdad se produce en relación a otro en la medida que es suficiente para la justicia. En efecto, el padre y el hijo son incluso formalmente diversos hasta el punto de que entre ellos puede haber acción y pasión moral. Luego el hijo es adecuadamente distinto del padre. El antecedente se evidencia por los argumentos formulados al principio. La consecuencia es probada por Santo Tomás en la cuestión siguiente (artículo 2) en el que, al ex-

plicar qué se exige para un derecho verdadero y propio, solamente dice que se requiere la diversidad que es suficiente para la acción y pasión. Confirmación: ciertamente, por esta razón Santo Tomás afirma que entre las partes de un mismo hombre existe sólo la justicia metafóricamente; porque entre ellas no hay acción y pasión como la hay entre los diversos sujetos, sino que hay acción y pasión como la hay entre los miembros del mismo operante. Por consiguiente, dado que el hijo y el padre –de cualquier manera que se les considera– son sujetos y personas entre las que hay acción y pasión, habrá real y propiamente relación y conmensuración de uno a otro[28].

Finalmente se prueba esta segunda conclusión: Santo Tomás y Aristóteles no ponen entre padre e hijo el derecho en sentido absoluto precisamente porque no mira inmediatamente el bien común, pero sí lo mira *mediatamente*. Ahora bien, el derecho que mira mediatamente una razón común, es real y propiamente tal.

Conclusión tercera.– *El derecho entre padre e hijo no es un derecho perfecto, al no encontrarse perfectamente todas las condiciones del derecho.*

Efectivamente, el hijo no es perfecta y completamente distinto del padre, ni a éste le devuelve perfectamente lo equivalente. Luego queda probado[29]. Y de

---

[28] Soto aclara que al decir que entre el padre y el hijo no existe simplemente justicia, se entiende por parte de los dos términos, es decir: tanto del padre para con el hijo, como del hijo para con el padre. Pero esto hay que entenderlo bajo *dos* aspectos, aunque no por igual razón. “Porque del hijo al padre no se da simplemente la justicia, no sólo porque es una parte suya, sino también porque el hijo no puede corresponder equitativamente con el padre. Y del padre al hijo no existe tampoco tal justicia, no por la razón segunda, es decir, porque no haya razón de deuda, sino por la razón primera, es decir, porque no dice orden a otra cosa, puesto que se considera como el todo para con las partes. Por donde así como entre el hombre y sus miembros no hay propiamente razón de justicia, porque no son simplemente dos, tampoco la hay del padre al hijo. Porque todo lo que proporciona a éste, se lo proporciona a sí mismo; así como toda prosperidad y adversidad del hijo afecta también al padre”. (D. de Soto, *De iustitia et iure,* III q1 a4, p. 200).

[29] Soto advierte que cuando se afirma que entre el padre y el hijo no se da simplemente la justicia, sino sólo *en cierto sentido*, este “cierto sentido” disminuye la razón de justicia, pero no disminuye la razón de *deuda* y de *virtud* natural, sino que la aumenta. “Porque, como la justicia se ordene a *otro*, y signifique *deuda* y establezca la *igualdad*, por falta de cualquiera de estas tres razones, falla también la razón de justicia. Y así entre el padre y el hijo falla por falta de la primera condición, porque no dice simplemente relación a otro. Falla además por falta de la condición tercera, porque a los padres no se les puede corresponder equitativamente. Mas no falla por la condición segunda, porque con los padres tenemos mayores deudas que con las demás personas. Y por esta causa hemos de guardarnos de pensar que el derecho paterno es menos natural que el político; por el contrario, participa más del natural, aunque sea menor en él la razón de justicia”. (D. de Soto, *De iustitia et iure,* III q1 a4, p. 199).

esto se siguen tres consecuencias. *Primera*, que el derecho paterno-filial solamente es derecho con dependencia y relación; aún más, depende del derecho civil y a éste directamente hace referencia, pero no de modo que la naturaleza del derecho le sea análoga. *Segunda*, que el derecho está bien dividido en derecho *civil*, derecho *paterno* y derecho *señorial*, como en partes formalmente diversas. *Tercera*, que se debe hablar proporcionalmente del derecho entre siervo y señor[30], entre marido y mujer; pero, del derecho entre padre e hijo hablamos dando por supuesta la diferencia que Santo Tomás pone en el artículo, diferencia que se evidenciará más con las respuestas a los argumentos.

*

Al *primer argumento* se responde que la amistad que es caridad existe con toda propiedad entre padre e hijo, dado que ella mira a Dios inmediata y directamente, e inmediatamente después une a todos los hombres que se ordenan a Dios. Pero hablando de la amistad natural, ésta no se encuentra propiamente entre padre e hijo. Efectivamente, el padre, cuando ama al hijo, lo ama como se ama a sí mismo y como no distinto de él. En cambio, entre siervo y señor esa amistad natural es mucho menor, pues el señor ama al siervo por provecho propio, lo que es contra la naturaleza de la amistad; y el siervo ama al dueño con un amor servil y muy inconstante. De modo semejante, entre el hombre y la mujer, aunque se encuentre una razón mayor de amistad que en el caso precedente, sin embargo, aún no se llega propiamente a la amistad, puesto que el marido ama como jefe y la mujer ama como subordinada; precisamente por ello, entre ellos no existe la igualdad de la amistad.

Al *argumento segundo* se responde que entre el Padre y el Hijo en la Trinidad no existe el derecho, dado que no hay propiamente deuda. No obstante, la dificultad se plantea acerca del Hijo en cuanto cumple con su deber en la naturaleza asumida, es decir, de qué modo acontece la justificación respecto a otro. Algunos, pues, lo explican por el hecho de satisfacer al Padre, que es distinto.

---

[30] Báñez pasa a hurtadillas sobre la relación, explicada por Santo Tomás, entre *señor* y *siervo*. Probablemente es intencionada esta omisión, por la dureza con que los autores habían enfocado dicha relación. Por ejemplo, Soto enseña que “entre el siervo y su señor no hay lo justo absolutamente; porque, como dijo el Filósofo en *Politica*, I, el criado no es simplemente distinto de su señor; por el contrario, todo cuanto es, pertenece al señor, es decir, un *instrumento*. Por consiguiente, así como entre el instrumento y quien lo maneja no hay propiamente razón de lo justo, ni constituye injuria alguna para el instrumento que quien lo maneja haga uso de él a su gusto, así también ocurre entre el criado y su señor, a no ser en cierto modo, es decir, que se da entre ellos lo justo llamado heril”. (D. de Soto, *De iustitia et iure*, III q1 a4, p. 199).

Otros, en cambio, lo explican por el hecho de satisfacer a Dios que se encuentra en las otras personas distintas del Hijo. Pero estas soluciones no explican cómo el Hijo se dé satisfacción de justicia a sí mismo. De ahí que otros digan que el Verbo, en cuanto que sustenta la naturaleza humana, tiene razón formal de otro sujeto, al menos, formalmente. Y esta solución tampoco me agrada, **[17]** dado que establece en Cristo, el Señor, una diversidad de la naturaleza real entre el sujeto divino y el sujeto humano.

Así pues, al argumento que se presenta también del Hijo que se justifica a sí mismo, respondo de dos modos. Primero, que, aunque el Hijo no sea distinto completamente, sin embargo, satisface en el rigor de la justicia, dado que este rigor no se fija en la omnímoda y rigurosa diversidad de los sujetos, sino en el pago de una deuda completamente proporcional y de las expensas propias, como el hijo, al pagar al padre los cien que le debe, da justificación del rigor de la justicia, aunque no haya omnímoda diversidad entre ellos. Segundo, se responde que en justicia se requiere la sola suficiente diversidad del deudor, de manera que entre el deudor y el acreedor exista la acción y la pasión moral. Y dado que en Cristo, el Señor, se ha hecho la unión de las naturalezas de tal modo que en razón de una puede haber una acción hacia sí mismo en la otra naturaleza, lo mismo que si existiesen en diversos sujetos, consiguientemente, existe entre ellas la diversidad suficiente para las acciones morales de cuyo género es la satisfacción rigurosa. Ejemplo de todas estas cosas se encuentra en la obediencia que Cristo en la naturaleza humana pone en práctica en orden al sujeto divino, pues Él obedece verdadera y propiamente a Dios, aunque no se distinga de Él.

Al *argumento tercero* sobre el mérito se responde que Dios, al no ser de ningún modo deudor, no está obligado por justicia conmutativa respecto a las criaturas –de lo que hemos hablado en la cuestión 21 de la primera parte–. Pero una obra meritoria exige por justicia conmutativa el premio, al ser proporcionados entre sí la obra meritoria y el premio; sin embargo, dado que ese premio proviene de Dios libremente dando la gracia, consecuentemente no hace a Dios deudor respecto a nosotros. De ahí que San Agustín, en el *Sermo 215* (3) diga: “Dios se ha hecho dador de todos, de nadie deudor”.

Al *argumento cuarto* se responde que entre el hijo emancipado y el padre se encuentra la justicia lo mismo que entre los demás ciudadanos. Sin embargo, la deuda natural a la que el hijo, incluido el emancipado, está obligado, no puede satisfacerse hasta llegar a la igualdad, al contraer la naturaleza del padre. De ahí que siempre permanezca el hijo con la obligación de honrar a los padres y de

alimentarlos si están en grave necesidad[31]. A la *confirmación* se responde que en el hijo hay que considerar dos aspectos: primero, el provenir del padre; segundo, el llegar a ser sujeto diverso del padre y conservarse. Según la primera consideración, el hijo tiene una unidad con el padre, tanto física como moral, por lo que Aristóteles dice que el hijo es algo del padre; y por eso mismo también en la Escritura el hijo es llamado fruto de los padres, al ser como el fruto del árbol no totalmente diverso de él; y, aunque en parte se aparte de la noción rigurosa de justicia, sin embargo, se le da fundamento a dicha noción en la segunda consideración, por la que el hijo es considerado como sujeto diverso.

Al *argumento quinto* se responde que en opinión de los jurisconsultos, entre los hermanos que viven bajo la tutela paterna no existe propiamente el derecho, como se pone de manifiesto en la ley *Frater a fratre*, apartado *De conditione indebiti*. Pero nosotros, al considerar este tema más íntimamente, establecemos propia y realmente entre ellos el derecho, aunque imperfectamente.

Al *argumento sexto* se responde que la denominación "en sentido absoluto" varía en la primera consecuencia, pues cuando se dice "es derecho natural en sentido absoluto", el "en sentido absoluto" aplica su significado a "natural". Y eso significa que el derecho que se encuentra entre padre e hijo es natural en sentido absoluto. En cambio, en el consecuente "en sentido absoluto aplica su significado a derecho". Y entonces entre padre e hijo existe perfecto derecho.

---

[31] Soto plantea la misma cuestión: aun concediendo que el hijo, mientras vive bajo la tutela de los padres, sea algo del padre, sin embargo una vez que obtiene la libertad, desde entonces, aun viviendo en su casa, se convierte en ciudadano como lo es el padre, y pueden concedérsele cargos públicos, incluso superiores a los del padre (siendo pretor, o cónsul, o general). Asimismo entre el padre y el hijo pueden concertarse contratos de compra, de venta, y otros, en los cuales el sentido del derecho tiene el mismo valor por ambas partes. Por tanto entre el padre y el hijo puede mediar perfectamente la justicia. Ahora bien, Cayetano sostenía acerca de esto que de cualquiera manera que se les considere a los hijos, entre estos y sus padres no puede haber derecho en sentido absoluto, sino solamente *en cierto sentido*: porque el derecho que existe entre ellos por ser hombres, queda modificado por el que tienen como parte que uno es de otro. Y por esto se convierte en derecho en cierto sentido, esto es, en derecho paterno. Pero Soto discrepa en esto de Cayetano, indicando que, en cuanto a los *derechos naturales*, el derecho paterno continúa siendo el mismo entre los hijos libres y los padres, esto es, en cuanto al respeto que se le ha de tener y en cuanto a ciertos servicios y ayudas, cuando tuvieran necesidad de ellos. Mas en cuanto a los *derechos civiles* existe entre ellos el derecho y la justicia en sentido absoluto. Por tanto Soto mantiene que es propio de la justicia dar a cada uno lo suyo, pero suponiendo que exista relación absolutamente de uno a otro: "Porque cuando uno se da a sí mismo lo que se debe, como la comida, o el vestido, no practica absolutamente la justicia, y por tanto tampoco se practica cuando el padre da de comer al hijo". (D. de Soto, *De iustitia et iure,* III q1 a4, p. 200).

*

De lo expuesto se comprende fácilmente el modo de expresarse Santo Tomás en el artículo, a saber: cuando, al hablar del derecho paterno, dice que no es derecho en sentido absoluto, sino que es derecho “en un cierto modo”, este “en un cierto modo” no es una expresión que aminora la verdad y propiedad del derecho, sino que explica la falta de una cierta perfección, como se ha dicho, y esto lo deduzco de la respuesta a la segunda objeción, precisamente propuesta por Cayetano contra nuestra opinión. Evidentemente, Santo Tomás dice que entre padre e hijo, en cuanto son hombres, existe el derecho *en un cierto modo*. E incluso, en opinión de todos, es cierto que entre ellos, en cuanto hombres, existe verdaderamente el derecho; luego, la expresión “en un cierto modo” no indica deficiencia o falta de propiedad.

*

Se *duda* sobre la tercera conclusión puesta al inicio del artículo: ¿*El derecho existente entre marido y mujer es derecho de modo más perfecto que el existente entre padre e hijo*? **[18]**

Objeciones o argumentos de la *parte negativa*.

Argumento primero. El derecho entre marido y mujer es un derecho doméstico. Luego no es tan perfectamente derecho como el paterno, pues el doméstico sólo mira por lo justo en una casa.

Argumento segundo. La unidad de marido y mujer es mayor que la unidad de padre e hijo. Luego la unidad entre marido y mujer se ajusta menos al rigor del derecho. La consecuencia es patente según Santo Tomás en el artículo. El antecedente es probado en el *Génesis* (2, 24): “Por ella, el hombre abandonará a padre y madre y se unirá a su mujer”.

*

Para aclarar esta *duda* se tendrá conocimiento de que el marido y la mujer son considerados de dos modos: primero, en orden al *uso del matrimonio*; segundo, en orden al *régimen doméstico*.

Conclusión primera.– *Afirmo que si se considera del primer modo, entre mujer y marido existe y se encuentra más lo justo que entre hijo y padre.*

Se prueba porque la entrega de sus cuerpos es equivalente, como dice el Apóstol en *1 Corintios* (7, 4-5): “El marido no es dueño de su cuerpo, sino la mujer; y la mujer no es dueña de su cuerpo, sino el marido”. “No os engañéis el uno al otro”.

Conclusión segunda.– *Afirmo que, si atendemos al régimen doméstico, hay menos derecho entre ellos que entre padre e hijo, como es patente en 1 Corintios (11, 3), donde el varón es llamado jefe de la mujer*[32].

Por este motivo existe la máxima desigualdad entre ellos; incluso la desigualdad es tanto mayor cuanto que la mujer está totalmente sometida al marido; de ahí que en *Génesis* (2, 22) se diga; “Sacada de la costilla del hombre”. Y en estas palabras no sólo se notifica que los hombres, al proceder del costado, deberían tener entre sí amor, dado que descienden del principio de un solo hombre, como dice San Agustín en *De civitate Dei* (XI, c. 21), sino también se notifica cómo la mujer debe estar sometida al hombre. Evidentemente, la mujer no fue sacada de la cabeza del hombre, al no tener igualdad con la cabeza; ni fue sacada de los pies al no estar sometida al hombre servilmente; sino de la costilla, zona media y próxima al corazón; y en esto se significa tanto el amor como una sujeción intermedia.

---

[32] Báñez modifica en parte la posición de Soto, quien argumenta realmente uniendo ambos aspectos (uso del matrimonio / régimen doméstico) distinguidos después por Báñez. Decía Soto: “Entre el marido y su mujer existe mayor razón de justicia que entre el padre y su hijo y entre el criado y su señor. Añadimos esta conclusión para ver que el Filósofo está de acuerdo con San Pablo. Si atiendes al Apóstol, que en *Efesios* (5, 28) dijo que el marido y la mujer forman un solo cuerpo, a juzgar por las palabras del *Génesis*: ‘Serán dos en una carne’. Quizás te parezca que de aquí fácilmente se colige que entre el marido y la mujer existe una *razón menor de justicia* que entre el padre y su hijo, porque hay menor razón para que sean dos. Sin embargo el Filósofo en el lugar citado reconoció mayor razón de justicia entre ellos. Y eso porque ambos, aunque no en la misma proporción, se ordenan a la *administración* común de la familia. Y por esta causa los hijos y los criados tienen la misma obligación de obedecer a la madre de familia, que al padre. Porque, aunque la mujer esté obligada a obedecer a su marido, a quien se une para la procreación de la misma prole, y por esto se diga que en cierto modo son el mismo cuerpo, es decir, el mismo principio corporal, sin embargo la mujer propia no es parte del marido de la misma manera que el hijo lo es del padre. Por el contrario es su comparte, si así pudiera decirse, porque los dos son partes de un mismo cuerpo, y por esto se dicen que son dos en una carne. Y mucho menos depende del marido como depende un criado. [...] Entre el marido, pues, y la mujer existe *lo justo económico*”. (D. de Soto, *De iustitia et iure,* III q1 a4, p. 199).

Conclusión tercera.– *De lo expuesto se sigue que el varón no tiene absoluta potestad sobre la mujer, pero la tiene en lo concerniente al régimen doméstico*.

De ahí que, alguna vez, podrá castigarla un poquito, anular los votos de ella y, semejantemente, invalidar los contratos que ella haga, incluidos los contratos concernientes a los bienes de su dote.

*

Respecto al *argumento primero*, algunos dicen que el derecho doméstico es llamado derecho "en sentido relativo" o derecho de un cierto modo, y así parecen deducirlo de Santo Tomás en las últimas palabras del artículo. Pero yo personalmente creo que, según la razón precisa por la que es derecho doméstico, se aparta mucho de lo que es derecho en sentido absoluto; sin embargo, en cuanto mira al bien común y en cuanto se ordena tanto al bien de la república como al bien de la especie humana, se le llamará real y propiamente derecho.

Al *argumento segundo* se responde que la mujer nunca constituye una unidad real con el hombre, ni nunca llega a ser parte efectiva de él; solamente de modo metafórico. Y por esta razón se dice que constituyen una unidad las realidades que se unen en cuerpo o alma. Y la consecuencia del argumento no es válido, al igual que no lo es la secuencia siguiente: el hombre abandonará padre y madre por su condición de hombre; luego es más uno con su condición de hombre que con el padre. **[19]**

II
LA ESENCIA DE LA JUSTICIA

(Comentario a *Suma Teológica*, II-II q58)

hoc,quod dicitur, Perpetua voluntas, deſignatur,quòd aliquis gerat in propoſito perpetuò iuſtitiam conſeruandi:ita etiam per hoc,quòd dicitur cõſtans, diſignetur ꝙ in hoc propoſito firmiter perſeueret.

AD quintum dicendum, quòd iudex reddit quod ſuum eſt per modum imperantis & dirigentis: quia iudex eſt iuſtum animatum & princeps eſt cuſtos iuſti, vt dicitur in 5.Ethi.†Sed ſubdit reddunt qđ ſuũ eſt vnicuique per modũ executionis.

AD ſextum dicendum, quòd ſicut in dilectione Dei includitur dilectio proximi,vt ſupra† dictum eſt: ita etiam in hoc quòd homo ſeruit Deo, includitur quòd vnicuique reddat quod debet.

li.3.c.6 à med. to mo,3.

Quæſt.23 art.1.

SVMMA ARTICVLI.

PRIMA concluſio eſt affirmatiua. Secunda concluſio.Hæc diffinitio poteſt reduci ad illã, ſcilicet, Iuſtitia eſt habitus ſecundùm quem conſtanter quis reddit vnicuique quod ſuum eſt.

COMMENTARIVS.



DVBIVM eſt circa primam concluſionem.Videtur enim quòd non ſit vera. Arguitur primò. In illa definitione nullum ponitur genus,ergo nõ eſt bona,ſi dicas ſubintelligitur habitus. Contra. Habitus non eſt immediatũ genus quia inter iuſtitiam & habitum mediat virtus,tam virtus moralis quam Cardinalis.

Secundò. Per charitatem tribuitur ſuum ius vnicuique, ergo non eſt proprium iuſtitiæ. Probatur antecedens. Quia charitas reſpicit omne bonum alterius,& fugit omne malum,ergo,&c. Antecedens patet 1.ad Corinth.13. Charitas non inflatur, non agit perperam,non quærit quæ ſua ſunt.Et ideo D. Auguſt.de moribus eccleſiæ dicit, quòd iuſtitia eſt amor Deo ſeruiens. Et Ariſt.8.Ethicor.cap.1.dicit, quòd ſi eſſet amicitia, non requireretur iuſtitia.

Tertiò arguitur.Proprietates illę,quæ ponuntur in definitione iuſtitiæ,videlicet,perpetua coſtansque voluntas, ſunt communes omni virtuti, ergo non particulariter debentur iuſtitiæ neque in ea poni debent.Nã ibi non ponunť tanquã genus:ea ſubinde deberẽt eſſe peculiaris & propriæ iuſtitiæ.Cõfirmatur.Nã D.Tho.dicit ad ſecũdũ rectitudo quã dicit iuſtitia non eſt rectitudo voluntatis,ergo male diffinitur per hoc quod ſit conſtans voluntas.

Quartò arguitur. Quoniã iuſtitiæ ſunt tres actus neceſſarij, ergo male diffinitur per vnum. Antecedens patet. Nam proprius actus illius eſt honeſtè viuere, neminem lædere,& ius ſuum vnicuique tribuere: vt ait Vlpian.ff.de iuſt. & iure,in l. iuſtitia.

Quartò arguitur.Ius multipliciter diuiditur, imo diuerſa ratione vt ex ſupradictis patet, ergo non eſt obiectum iuſtitiæ conſtituens illã in ratione vnius virtutis formaliter.Et confirmatur.Nam ius paternum & ius religioſum non exercentur à iuſtitia ſed à virtute pietatis & religionis,ergo ius abſolutè nõ eſt obiectum iuſtitiæ.

Sextò arguitur.Iuſtitia legalis eſt ſimpliciter iuſti-

A tia,&tñ non per ſe hẽt tribuere iuſtum alteri,ergo, &c.Minor probatur. Nam ſi.v.g.ciuis non ita accuratè reſpiciat bonum commune ciuitatis,ille peccat contra iuſtitiam legalem:& tamen non tenetur alicui facere reſtitutionem.

PRO deciſione ſit prima concluſio. Prædicta diffinitio optima eſt. Probatur. quia eſt communis Theologorum & etiam Iuriſtarum cum Vlpiano. Et etiam Ariſtot.5. Ethicor. cap.1.Ciceronis lib. 5. de Inuent.c.5.& lib.2. officiorum. c. de iuſtitia.Cõſimilem ponit D. Ambr. lib. 1. officio.cap. 24.vbi dicit,ꝙ iuſtitia eſt virtus ius ſuũ vnicuique tribuẽs. Idem D.Auguſt.li.19.de Ciuit.Dei c.21.& lib.1.de liber.arbit.cap.13.Vnde concluſiodebet eſſe certa.

B Secunda concluſio. Iuſtitia hic diffinitur non ſecundùm quòd eſt virtus communis omnibus virtutibus idemque cum illis:ſed ſecundùm quòd eſt ſpecialis virtus eſſentialiter diſtincta ab alijs includẽs ſub ſe iuſtitiam legalem diſtributiuã & commutatiuam.Pro intellectu huius nota.Quòd communiter iuſtitia in vſu Scripturæ & Sanctorum accipitur prout nominat omnem virtutẽ:quia in omni virtute eſt aliqualis ratio debiti.Ita illud intellige, Attendite ne iuſtitiam veſtram faciatis coram hominibus,&c. Et illud; Niſi abundauerit iuſtitia veſtra. Alio modo ſumitur ſpecialiter à Theologis, prout nominant virtutem quandam reſidentem in voluntate. Probatur modo concluſio. Nam iuſtitia vt

C communis eſt, non habet vllã diffinitionem neque explicat eſſentiam virtutis: ſed quandam rationem ibi conſideratam,ergo hæc diffinitio non eſt de iuſtitia ſic accepta. Antecedens patet, quia omnes virtutes in nullo eſſentialiter conueniunt, præterquam in ratione generica, ergo iuſtitia generaliter accepta cum nõ ſignificet rationem genericam virtutum non diffinietur neque importat aliquid eſſentiale illis,ſed quandam debiti rationem.Ex quo euidenter,ſequitur ꝙ iuſtitia hic diffinita importat,ſpecialem rationem ab alijs virtutibus diſtinctam.

Tertia concluſio. Hic ſumitur iuſtitia vt includens ſub ſe non ſolum tres ſpecies cõmemoratas,, verũ ẽt vt includit omnes partes potẽtiales iuſtitiæ

D quæ reſpiciunt debitum ſimpliciter: vt ſunt pietas & religio. Prima pars probatur, quia eam iuſtitiã definit hic D.Thom.de qua in ſequentib.diſputat de illis tribus ſpeciebus iuſtitiæ. Videlicet legali,diſtributiua,& commutatiua, ergo &cæt. Secunda vero pars probatur. Nam ius quod reſpicitur à iuſtitia hic definita,non coarctatur ad iuſtum perfectum, ſed ad iuſtum verum& ſimpliciter. Cùm ergo iuſtum verum dicatur de iuſto quod attendit pietas & religio, conſequenter diffinietur iuſtitia,prout communis eſt etiam his virtutibus.Et cõfirmatur.Nã illud eſt ius quod ponitur in diffinitione iuſtitiæ,de quo egimus in quæſt.præcedenti, ſed in illa determinauimus de iuſto paterno ſeruili &

E vxoris & probauimus eſſe verum in illis, ergo iuſtitia hic definita includit etiam partes potentiales: quæ reſpiciunt debitum ſimpliciter. Dixit autem ſimpliciter debitum,quia debitum ſecundùm quid, non ſufficit, vt aliqua virtus comprehendatur ſimpliciter ſub iuſtitia hic diffinita. Quare liberalitas quæ reſpicit debitum ſecundum honeſtatem nec dicitur iuſtitia,nec in hac diffinitione includitur.

Ad argumenta reſpondetur. Ad primum argumentum reſpondetur, quòd quandoque ſpecies qualitatis commode diffiniuntur per genus mediatum qualiter Ariſtot. definit habitum per diſpoſitionem: & hoc vel maximè fit quando tale genus eſt receptũ ab omnib.& manifeſtũ.Et ita in propo-

ARTÍCULO 1

SI LA JUSTICIA ESTÁ DEFINIDA CORRECTAMENTE DICIENDO QUE «ES LA CONSTANTE Y PERPETUA VOLUNTAD DE DAR A CADA UNO SU DERECHO»

SÍNTESIS DEL ARTÍCULO

Conclusión primera.– *A la cuestión planteada en el artículo se responde de manera afirmativa*[1].

Conclusión segunda.– *La definición dada puede reducirse a esta otra: "La justicia es un hábito según el cual uno da a otro lo suyo*"[2].

---

[1] "La definición de la justicia antes dicha es correcta si se la entiende bien. Pues al ser toda virtud un hábito, que es el principio del acto bueno, es necesario que la virtud sea definida mediante el acto bueno sobre la misma materia de la virtud. Pues bien: la justicia tiene como materia propia aquellas cosas que se refieren a otro, según se verá en el artículo siguiente. Por lo tanto, el acto de la justicia, referido a la propia materia y al sujeto, se expresa cuando se dice que *da su derecho a cada uno;* porque, como dice Isidoro en el libro *Etymologiarum, llámase justo porque guarda el derecho.* Pero, para esto, es decir, para que cualquier acto sobre alguna cosa sea virtuoso, se requiere que sea voluntario, que sea estable y que sea firme, porque el Filósofo dice, en *Ethica*, II, que para el acto de la virtud se requiere: primero, que *se obre sabiendo;* segundo, *eligiendo y por un fin debido*; y tercero, que *se obre indefectiblemente.* Mas el primero de estos requisitos se incluye en el segundo, porque *lo que se hace por ignorancia es involuntario,* como se dice en *Ethica,* III. Por eso se pone en primer lugar, en la definición de la justicia, *la voluntad,* para mostrar que el acto de la justicia debe ser voluntario; y se añade lo de la *constancia* y *perpetuidad* para designar la firmeza del acto. Por consiguiente, la definición predicha es una definición completa de la justicia, excepto que se pone el acto en lugar del hábito, el cual es especificado por aquél, pues el hábito se dice para el acto. Y si alguien quisiera reducir la definición a su debida forma, podría decir que *la justicia es el hábito según el cual uno, con constante y perpetua voluntad, da a cada uno su derecho.* Y esta definición es casi igual a aquéella que pone el Filósofo en V *Ethica*, diciendo que *la justicia es el hábito según el cual se dice que uno es operativo en la elección de lo justo*". (*Summa Theologiae,* II-II q58 a1c).

[2] La definición propuesta por Báñez –siguiendo a Santo Tomás– reduce la expresión "voluntad constante y perpetua" (de Ulpiano) a "hábito"; pues, a diferencia del "acto", el *hábito* es aquí una determinación libre, firme y constante de la voluntad. A su vez, la "voluntad" aquí significada no es propiamente la facultad o potencia de querer, sino el acto, o mejor, ese acto que en la voluntad se ha hecho libremente una constante y perpetua actitud de dar a cada uno lo suyo.

COMENTARIO

Se presenta una *duda* sobre la conclusión primera, pues parece que la definición no es verdadera.

Argumento primero. En la definición dada no se pone ningún género. Luego la definición no es buena, si dices que se sobreentiende "el hábito". Al contrario, el hábito no es género inmediato, dado que entre la justicia y el hábito se interpone la virtud, tanto la virtud moral como la cardinal.

Argumento segundo. Por la caridad a cada uno se le otorga su derecho. Luego eso no es propio de la justicia. El antecedente se prueba, puesto que el amor o la caridad contempla todo el bien de otro y huye de todo mal. Luego queda probado. El antecedente es manifiesto en *1 Corintios* (13, 5): "La caridad no se hincha, no hace nada inconveniente, no busca su interés". Y por esto, San Agustín en *De moribus Ecclesiae* dice: "La justicia es el amor que sirve a Dios". Y Aristóteles en *Ethica* (VIII, 1) dice "Si existiera la amistad, no se requeriría la justicia".

Argumento tercero. Las propiedades puestas en la definición de la justicia, a saber, voluntad "perpetua y constante", son comunes a cada una de las virtudes. Luego no son debidas particularmente a la justicia, ni deben ser puestas en su definición. Evidentemente, no son puestas en ella como género; pues, de ser así, inmediatamente después deberían ser peculiares y propias de la justicia. Confirmación: Santo Tomás dice en la respuesta a la segunda dificultad que la rectitud expresada por la justicia no es la rectitud de la voluntad. Luego equivocadamente es definida diciendo que es "voluntad constante".

Argumento cuarto. Los actos necesarios de la justicia son tres. Luego erróneamente es definida con un solo. El antecedente es manifiesto, pues los actos propios de la justicia son: vivir honestamente, no hacer mal a nadie y dar a cada uno su derecho, como dice Ulpiano en la ley *Iustitia*.

Argumento quinto. El derecho se divide de muchos modos, aún más, se divide por sus diversas acepciones, como se evidencia por lo dicho. Luego el derecho no es objeto de la justicia constituyéndole en razón de una sola virtud formalmente. Confirmación: el derecho paterno y el derecho religioso no son puestos en práctica por la virtud de la justicia, sino por la virtud de la piedad y de la religión. Luego el derecho en sentido estricto no es objeto de la justicia.

Argumento sexto. La justicia legal es en sentido estricto justicia. Es así que esta justicia legal esencialmente no tiene que dar lo justo a otro. Luego queda probado. Se prueba la menor: eEn efecto, si, por ejemplo, un ciudadano mira con poca diligencia por el bien común de la ciudad, peca contra la justicia legal y, sin embargo, no está obligado a hacer devolución alguna a alguien.

*

Para aclarar esta duda, formulemos las conclusiones.

Conclusión primera.– *La definición dada es óptima*.

Se prueba, dado que es opinión común de teólogos y juristas, incluido Ulpiano. Es también la opinión de Aristóteles (*Ethica*, V, 1), de Cicerón (*De inventione*, V, c. 5; y *De officiis*, II, cap. "De iustitia"). San Ambrosio (*De officiis*, I, c. 24) propone una definición semejante, cuando dice: "La justicia es la virtud de dar a cada uno su derecho". Lo mismo opina San Agustín (*De civitate Dei*, XIX, c. 21, y *De libero arbitrio*, I, c. 13). Por tanto, esta conclusión debe ser cierta[3].

---

[3] Una buena definición ha de constar lógicamente de "género" y "diferencia". El *género* es, en la definición de Ulpiano, la "voluntad"; y en la de Santo Tomás, la "virtud", la cual es un hábito electivo; y como el hábito se especifica por sus actos –al igual que el acto se especifica por su objeto–, la definición expresa la naturaleza de la virtud por el acto y el objeto. Porque de la misma manera que el alma racional –dice Soto– es la forma del hombre, así también el acto es la forma del hábito. Y la justicia es una virtud que tiene por objeto ordenar a quien la posee hacia otro, estableciendo entre ambos la igualdad entre lo dado y lo recibido. Y así el objeto propio de la justicia es dar a cada uno su derecho. Es, pues, la justicia un hábito bueno, o sea, una virtud radicada en la voluntad. De ahí que la atribución de la justicia a la voluntad no significa *identidad*, sino *causalidad*, porque la justicia es un hábito que *causa el acto de la voluntad*. La voluntad, pues, se pone como género para expresar el sujeto propio de la virtud, que es ciertamente la voluntad. El acto de la misma virtud debe de brotar de ella de manera advertida y libre, ya que lo que se hace por ignorancia y por violencia no es voluntario, y por tanto, tampoco es virtuoso. Y, en efecto, hay tres condiciones comunes a toda virtud: obrar con conocimiento, obrar por un fin y obrar como conviene (de manera firme y constante).

La "diferencia" –en la definición– está en "dar a cada uno lo que es suyo"; y esto es lo que distingue la justicia de las demás virtudes y que por tanto expresa toda la sustancia de la justicia; Por tanto la definición de Ulpiano es mejor que la de Aristóteles, el cual se limita a decir que la justicia es un hábito con el que se practica lo justo, pues ésta no expresa la razón especial de lo justo, que es dar a cada uno lo suyo. Ambas definiciones están armonizadas en la que ofrece

Conclusión segunda.– *La justicia es definida aquí no en cuanto que es virtud común a todas las virtudes y se identifica con ellas, sino en cuanto que es virtud especial, esencialmente distinta de las demás al incluir bajo sí la justicia legal, la conmutativa y la distributiva*.

Para comprensión de esa conclusión, obsérvese que generalmente la justicia, en el uso de la Escritura y de los Santos, es tomada en cuanto que designa a cada una de las virtudes, pues toda virtud reviste algún pequeño aspecto de lo debido. Interprétese así el término "justicia" en estos textos: "Guardaos de hacer vuestra justicia delante de los hombres" (*Mt.*, 6, 1) y "si vuestra justicia no es mayor" (*Mt.*, 5, 20). Los teólogos toman el término "justicia" de otro modo particular: designan con ella una determinada virtud que reside en la voluntad.

Probamos ahora la conclusión. La justicia, en cuanto que es *virtud común*, no tiene definición alguna ni explica la esencia de la virtud de la justicia, sino explica un cierto aspecto considerado en ella. Luego esta definición no es de la justicia tomada en este sentido. El antecedente es evidente, dado que todas las virtudes no convienen esencialmente en nada, excepto en su razón *genérica*. Luego la justicia tomada en sentido absoluto, al no significar la razón genérica de las virtudes, no será definida ni conlleva algo esencial a ellas, sino que conlleva un cierto aspecto de lo debido. De lo que evidentemente se sigue que la justicia, aquí definida, conlleva una especial razón, distinta de las demás virtudes.

Conclusión tercera.– *Aquí se toma la justicia como incluyendo bajo sí no solo las tres especies recordadas, sino también en cuanto incluye todas las partes potenciales que hacen referencia a "lo debido" en sentido estricto, como son la piedad y la religión.*

La primera parte se prueba, porque aquí Santo Tomás define la justicia que es tratada en los artículos siguientes sobre las tres especies de justicia: justicia legal, justicia distributiva y justicia conmutativa. Luego queda probado.

Se prueba la segunda parte. Sin duda, el derecho, contemplado por la justicia aquí definida, no se limita a "lo justo" perfecto, sino a "lo justo" real y verdadero, y en sentido absoluto. Por consiguiente, dado que el derecho real y verdadero se dice de aquel derecho al que atienden la piedad y la religión, consecuentemente, la justicia se definirá en cuanto es también común a esas virtudes. Confirmación: sin duda, el derecho puesto en la definición de justicia es aquél

---

Santo Tomás: la justicia es un hábito con el que se da a cada uno lo suyo con voluntad perpetua y firme. (D. de Soto, *De iustitia et iure*, III q2 a1, p. 201).

del que hemos tratado en la cuestión precedente. Es así que en ella hemos señalado los límites del derecho paterno, servil y matrimonial y hemos probado que en ellos existe el derecho real y verdadero. Luego la justicia aquí definida incluye también las partes potenciales que contemplan "lo debido" en sentido absoluto. Ahora bien, he dicho "lo debido en sentido absoluto", puesto que "lo debido en sentido relativo" no es suficiente para que una virtud sea comprendida en sentido absoluto y totalmente bajo la justicia aquí definida. Por lo que la liberalidad que contempla "lo debido" según la honestidad, ni es llamada justicia, ni está incluida en esta definición.

*

Respuesta a los argumentos.

Al argumento primero se responde que, a veces, las especies de una cualidad son apropiadamente definidas por el género mediato, como Aristóteles define el *hábito* por la *disposición*; y esto sucede principalmente cuando el género ha sido aceptado por todos y a todos les es manifiesto. Y así sucede en el tema tratado. En efecto, según todos, **[20]** el acto o el hábito es género manifiesto y conocido, en tanto que la virtud o la virtud cardinal no lo es. Por tanto, óptimamente es definida la justicia por un hábito.

Al *argumento segundo* se responde concediendo que la caridad contempla todos y cada uno de los bienes, pero no en razón de que sean "debidos". Por tanto, fue conveniente poner una virtud especial que contemple el bien "debido" "como tal". Efectivamente, aunque la caridad, en cuanto es virtud universal y en cuanto introduce otras virtudes, verse sobre lo justo debido en sentido absoluto, sin embargo, eso no ocurre porque lo justo debido sea la materia propia de la caridad, sino porque es materia sujeta a la caridad, como se entiende el pasaje de San Pablo (*1 Cor.,* 13, 5): "La caridad no hace nada inconveniente". Por otra parte, el texto de San Agustín al decir que "la justicia es el amor a Dios", se entiende causalmente, es decir, la ejecución de un bien cualquiera procede del amor, de acuerdo con las palabra de San Pablo en *Romanos* (13, 8): "Quien ama al prójimo, ha cumplido la ley". De este modo en multitud de ocasiones el nombre de la virtud que impera es atribuido a los actos imperados, como la muerte que se hace por Cristo es denominada máxima caridad, aunque sea un acto de fortaleza; al igual también que el pasaje (*Rom.,* 13, 10): "La plenitud de la ley es el amor"; y Santo Tomás, en el artículo 6 de esta cuestión, da el nombre de justicia a todos los actos de las restantes virtudes, dirigidos por la justicia. A las palabras de Aristóteles se responde con Santo Tomás: si todos fuéramos ami-

gos, todos los bienes serían comunes; por tanto, no necesitaríamos de la justicia que asocia el bien al verdadero dueño.

Al *tercer argumento* se responde que los calificativos “perpetua y constante” se ponen en la definición de justicia por una razón especial. Primero, para señalar la diferencia entre la justicia y las demás virtudes, dado que ella sola se pone en la voluntad. Segundo, porque hay una dificultad especial en la voluntad para dar a otro su derecho; y esta dificultad no se encuentra en elegir la voluntad su propio bien, sino, respecto al *bien ajeno*, en ser obstaculizada e impedida por la utilidad del *bien propio*. Por esta razón, se requiere una especial constancia y firmeza en la justicia. De ahí que en el libro de la *Sabiduría* (5, 18) se diga: “Vestirá por coraza la justicia y pondrá por yelmo el juicio sincero; se servirá de la equidad como de escudo inexpugnable”; y todas estas cosas son puestas para señalar la constancia y firmeza de la justicia[4].

A la confirmación se responde que, aunque toda virtud a su manera se ordena a la rectitud de quien la tiene –de ahí que Aristóteles haya dicho que la virtud es hábito óptimo– sin embargo, unas virtudes rectifican o corrigen de un modo, y otras de otro. En efecto, unas otorgan una rectitud esencial, como la caridad y la gracia. Se dice, en cambio, que otras rectifican la potencia, como las que moderan la pasión de ésta al fijar el medio entre el exceso y el defecto: la templanza respecto al apetito concupiscible; la fortaleza respecto al apetito irascible. Finalmente, otras rectifican sólo porque ordenan sencillamente la potencia a lo recto: de este modo se dirá que la justicia es la rectitud de la voluntad. Así San Anselmo en el diálogo *De veritate* (c. 13), dice que la justicia es la rectitud por sí misma; y habla causalmente, esto es, porque causa la rectitud. Esto se explica más extensamente después en el artículo 9 y en I-II q60 a2 y a3.

---

[4] En las respuestas a las objeciones que, a propósito de los términos “voluntad”, “constante” y “perpetua” –incluidos en la definición de justicia–, Santo Tomás aclara: “*Voluntad* designa aquí el acto, no la potencia, pues es costumbre en los autores, en efecto, el definir los hábitos por medio de sus actos” (*Summa Theologiae,* II-II q58 a1 ad1). “La voluntad puede llamarse *perpetua* en doble sentido: primero, desde la parte del mismo acto que dura perpetuamente, y así sólo la voluntad de Dios es perpetua. En segundo lugar, desde la parte del objeto, es decir, porque uno quiere perpetuamente hacer algo. Y esto se requiere para la razón de la justicia. Pues no es suficiente para la razón de la justicia que uno quiera en un momento observar la justicia en algún negocio, porque apenas se halla alguien que quiera obrar injustamente en todas las cosas; pero sí se requiere que el hombre tenga perpetuamente y en todas ellas la voluntad de observar la justicia”. (II-II q58 a1 ad3). “Puesto que *perpetuo* no tiene sentido de duración perpetua del acto de la voluntad, no es superfluo añadir *constante.* Resulta así que, del mismo modo que al decir *voluntad perpetua* se expresa que alguno obra con propósito perpetuo de conservar la justicia, así también, al decir *constante,* se expresa que persevera firmemente en este propósito”. (II-II q58 a1 ad4).

Al *argumento cuarto* se responde que mediante un acto puesto en la definición de justicia son explicados los actos restantes[5]. En efecto, por el hecho de dar a otro su derecho, no le dañamos y en ello vivimos honestamente; y principalmente tanto más, cuanto que vivir honestamente es común a cada una de las virtudes. En la cita anterior de Aristóteles, éste asevera que "la virtud es de lo honesto para lo honesto". Por lo tanto no debió ponerse en la definición específica de una virtud. De modo semejante hacer mal es un acto negativo por lo que no debió ser puesto en una definición de una cosa positiva.

Al *argumento quinto*, algunos de entre los tomistas responden diciendo que el derecho puesto en la definición sólo es tomado como el derecho o lo justo perfecto. Por esta razón no se incluye en ella el derecho paterno ni el derecho señorial al que dichos autores llaman derecho "en sentido relativo" e impropio. Sin embargo, estos se quedan solos al defender esta opinión puesto que San Agustín en *De civitate Dei* (XIX, c. 21), bajo esta definición incluye no sólo la piedad sino también la religión y el derecho paterno. Ni su argumentación es válida en algo. En efecto, es cosa bien sabida que el objeto de una potencia o hábito puede ser análogo, y en algunos casos el objeto se encuentra "en sentido relativo" y, a pesar de todo, especifica y da una mayor unidad de la que tiene en sí. Es manifiesto en el ente que especifica al intelecto y al hábito de la ciencia metafísica, y no obstante da unidad al intelecto. De ahí que en nuestra opinión se responda que todo derecho verdadero y real, aunque no sea perfecto, es incluido bajo el objeto de la justicia, e inmediatamente después bajo la misma virtud.

A la confirmación, que es difícil, se responde que un mismo acto puede pertenecer a diversas virtudes por las que es producido según razones diversas, principalmente en los actos subordinados. Hay un ejemplo en la *demostración física* que según la materia es producida por la ciencia física; en cambio, según la forma y el modo es producida por la lógica. De modo semejante el acto de la penitencia es formalmente producido por la virtud de la penitencia, sin embargo, hay en él un amor que interiormente contempla al hábito de la caridad.

---

[5] Báñez responde a la objeción de Buridán, quien en su comentario a la *Ethica* de Aristóteles (c. 2) negó que dicha definición conviniera a la justicia en cuanto a todos sus efectos. Ulpiano había dicho que los preceptos del derecho son: vivir honestamente, no hacer daño a otro y dar a cada uno lo suyo. Por lo cual Buridán dijo que esta definición sólo convenía a la tercera parte de la justicia. No atendió a que la función propia de la justicia es dar a cada uno lo que es suyo, y en consecuencia, no hacer daño a nadie. Asimismo, vivir honestamente no es acto particular de la justicia, sino acto general de toda virtud, y por esta razón no se incluye en la definición de la justicia particular. En definitiva, la justicia es un hábito con que con voluntad perpetua y firme se da a cada uno lo suyo.

Así, en el asunto tratado, el derecho paterno es formalmente ejercido por la piedad, pero se encuentra en él la justicia en cuanto que el derecho es dado al padre, de ahí que también contempla a la justicia.

Al *sexto y último argumento* se responde que más adelante en el artículo 5 se aclarará la respuesta, al igual que se evidenciará cómo quien quebranta la justicia legal y el bien común no siempre está obligado a la restitución. **[21]**

ARTÍCULO 2

SI LA JUSTICIA SE REFIERE SIEMPRE A OTRO

SÍNTESIS DEL ARTÍCULO

Conclusión primera.– *La respuesta a la cuestión planteada en el artículo es afirmativa, hablando de la justicia con propiedad: ella hace siempre referencia a otro*.

Conclusión segunda.– *Entre las partes de un mismo hombre y las potencias de la misma alma existe la justicia metafóricamente*[6].

---

[6] Santo Tomás recuerda que Cicerón dice, en *De officiis*, I, que la justicia *es aquella razón por la que se mantiene la sociedad de los hombres entre sí y también la comunidad de la vida*; palabras que no pueden entenderse si no se hace referencia al otro; y por tanto, la justicia se produce únicamente sobre aquellas cosas que se refieren al otro. "Como se dijo anteriormente, ya que el nombre de justicia comporta la igualdad, por su propia esencia la justicia tiene que referirse a otro, pues nada es igual a sí mismo, sino a otro. Y dado que pertenece a la justicia rectificar los actos humanos, como también se dijo, es necesario que esta igualdad que requiere la justicia sea de individuos diversos que puedan obrar. Ahora bien: las acciones son propias de las personas y de los que forman un todo, mas no, propiamente hablando, de las partes y de las formas o de las potencias; pues no se dice con propiedad que la mano hiere, sino el hombre por medio de la mano; ni se dice propiamente que el calor calienta, sino el fuego a través del calor. Sin embargo, se

COMENTARIO

Después de lo dicho en el artículo último de la cuestión precedente, este artículo tiene poca dificultad. Santo Tomás pone su atención en explicar la palabra "cada uno" tan juiciosamente que, para la existencia de la justicia propiamente dicha es menester que sea ejercida sobre un sujeto distinto[7]. Esta doctrina es de Aristóteles en la *Ethica* (V, cap. últ.). Más aún, en el capítulo 1 dice que, de entre todas las virtudes, la justicia sola se refiere al bien ajeno, puesto que obra aquellas cosas que hacen referencia a otro[8]. Esto mismo lo enseña San Jerónimo, al comentar el *Salmo* 14, donde dice que todas las otras virtudes deleitan más a quien las tiene y a él le sirven de utilidad.

Sobre esta doctrina deben observarse brevemente dos cosas.

Lo primero es que la diversidad de los sujetos que es necesaria para la justicia propia y estrictamente dicha, se entenderá según el orden de la naturaleza. Fuera de esto, si Dios asumiera la humanidad terminada inmediatamente en el

---

habla de este modo en virtud de cierta analogía. De aquí se sigue que la justicia propiamente dicha requiere diversidad de sujetos; y por eso no existe a no ser de un hombre a otro. Pero, por analogía, encuéntranse en un solo y mismo hombre diversos principios de acción, como si fueran diversos agentes, como la razón, el apetito irascible y el apetito concupiscible. Por eso se dice metafóricamente que en un solo y mismo hombre está la justicia, en la medida en que la razón gobierna lo irascible y lo concupiscible y estos obedecen a la razón; y, universalmente, en la medida en que se atribuye a cada parte del hombre lo que le conviene. De ahí que el Filósofo, en *Ethica*, V, llame también a la razón justicia, *metafóricamente* hablando". (*Summa Theologiae,* II-II q58 a2c).

7 "Las acciones que son propias del hombre respecto de sí mismo son rectificadas suficientemente una vez rectificadas sus pasiones por otras virtudes morales. Mas las acciones que se dirigen a otro tienen necesidad de una especial rectificación, no sólo por comparación a quien la realiza, sino también en relación a quien se dirigen. Y por esto, sobre éstas hay una virtud especial, que es la justicia". (*Summa Theologiae,* II-II q58 a2 ad4).

8 "La justicia propiamente dicha –comenta Soto– necesita de dos sujetos distintos para establecer entre ellos la igualdad. Porque justicia es lo mismo que *igualdad*, o hábito de la igualdad, y la igualdad no se da sino entre dos cosas, a no ser por catacresis, o metáfora, como se ve por las cantidades ajustadas a la misma medida. Si ahora *ajustar* lo aplicamos al orden de las costumbres, no puede referirse nada más que a los actos humanos; y los actos humanos, como enseñó Aristóteles en el *De anima*, II, no son de la naturaleza, ni de las partes, sino del sujeto; porque no es la humanidad la que hila, ni tampoco hilan los dedos, ni la mano, sino la mujer; ni tampoco es la mano la que hiere propiamente con injuria, ni la que paga por justicia lo que debe, sino el hombre, a no ser que se entienda por analogía, como instrumentos que son del sujeto. Se sigue, pues, que la justicia ejerce su oficio no sólo entre dos cosas distintas de cualquiera manera, sino entre dos sujetos". (D. de Soto, *De iustitia et iure,* III q2 a1, p. 202).

mismo Dios, sin embargo, podía haber satisfacción de la justicia de condigno en las operaciones de aquel hombre, aunque Dios en persona no fuera un sujeto distinto del sujeto del hombre que satisface. Sería, pues, suficiente que aquel sujeto tuviera por una parte el carácter de los dos sujetos, y, por otra, fuera sujeto de los dos modos en cuanto que subsistiera en las dos naturalezas sustanciales e intelectuales. Y se prueba esto, porque aquel hombre obedecería propiamente. Ahora bien, la obediencia, propiamente dicha, debe referirse a otro. Aún más, ahora de hecho Cristo, el Señor, se obedecía propiamente a sí mismo puesto que el sujeto del Hijo era verdadero hombre obediente y, a la vez, era verdadero Dios a quien obedecía. Ni la razón de Santo Tomás concluye lo opuesto a esto. Efectivamente, todos los teólogos según la fe católica aseveran que en Cristo, el Señor, hay doble voluntad y dos operaciones lo bastante distintas de esas voluntades. Sin embargo, los filósofos afirman que la voluntad es la inclinación de todo el sujeto y que la acción de la voluntad es la acción del sujeto. Luego como del hecho de haber doble voluntad y una doble acción de las voluntades en Cristo, el Señor, no es lícito inferir que existen en Él dos sujetos, aunque existan las acciones de los sujetos, al existir en Cristo el máximo misterio de dos naturalezas en un solo sujeto, así también, para que en Cristo exista verdadera justicia, no es lícito inferir que hay en Él dos sujetos distintos, uno el deudor y otro el acreedor, sino que es suficiente que, **[22]** por razones diversas, haya dos naturalezas sustanciales, puestas en un solo sujeto. Y ciertamente, si Aristóteles hubiera conocido el misterio de la Encarnación, opinaría igual que nosotros en este tema.

Lo segundo que se señalará es que la justicia contempla especialmente el bien de otro y complace a otro. Y esto no porque el verdadero justo no se complazca en las obras de la justicia –pues es de la esencia de la virtud en general hacer obrar rápida y agradablemente a quien la tiene–, sino porque la justicia, en cuanto al efecto perteneciente a su efecto, se termina en el bien de otro. Ni se detiene en la utilidad propia ni en el propio placer del operante, sino que se extiende al placer y provecho de otro. Éste es el motivo por el que hablaron en estos términos Aristóteles y San Jerónimo. Ahora bien, aquí con el nombre de justicia entendemos también todas sus partes potenciales, pues todas deben referirse a otro y todas tienen por objeto el bien de otro.

Sobre la conclusión segunda véase San Agustín en *De Genesi contra manichaeos* (II, c. 11), en el que dice: la justicia pertenece a todas las partes del alma. Y en *De civitate Dei* (XIX, c. 21) dice: “La justicia es el imperar la razón y obedecer el apetito”. Todo esto se entenderá de la justicia metafóricamente[9].

---

[9] Comenta Soto: “No hay nada que impida que la justicia metafóricamente dicha se dé también entre las partes de un mismo sujeto. Es el mismo filósofo el que añade también esta conclusión. Y

Finalmente, adviértase en la respuesta a la *tercera dificultad* de Santo Tomás cómo, para la existencia de la justicia en uno, incluso actualmente, no se requiere que exista realmente otro en el que exista la justicia. El ejemplo se encuentra en la justicia divina que es la voluntad eterna de Dios de dar a cada uno lo que le corresponde según su naturaleza y operación; pero existieron en el tiempo las criaturas sobre las que la justicia divina tendrá el efecto. Puede ser también un ejemplo en los humanos el siguiente: Uno en justicia está obligado a conservar el legado del testamento paterno a favor del nieto que aún no ha nacido.

—

ARTÍCULO 3

SI LA JUSTICIA ES VIRTUD

SÍNTESIS DEL ARTÍCULO

Conclusión.– *La respuesta a la pregunta planteada en el artículo es afirmativa, dado que la definición de virtud es adecuada para definir la justicia: Hacer bien al que la tiene y convertir en buena su obra*[10]. **[23]**

---

consta claramente esto por lo que sucede entre dos partes del hombre. En primer lugar existe la justicia entre los miembros, cuando, por ejemplo, los ojos guían con su luz el movimiento de los pies, y a su vez el movimiento de los pies traslada de una parte a otra los ojos. Asimismo se dice que la parte sensitiva, esto es, el irascible y el concupiscible, al obedecer con sumisión despótica a la razón, practican la justicia; y por el contrario, cuando se rebelan contra ella, se dice que la perturban. [...]. Mas entre la razón y el apetito, por no ser dos sujetos, no se da la justicia, a no ser metafóricamente”. (D. de Soto, *De iustitia et iure*, III q2 a2, p. 202).

[10] “La virtud humana es la que hace bueno el acto humano y bueno al hombre mismo, lo cual, ciertamente, es propio de la justicia; pues el acto humano es bueno si se somete a la regla de la razón, según la cual se rectifican los actos humanos. Y ya que la justicia rectifica las operaciones humanas, es notorio que hace buena la obra del hombre; y, como dice Tulio en *De officiis*, I, *por la justicia reciben principalmente su nombre de bien*. De ahí que, como allí mismo dice, *en ella está el mayor brillo de la virtud*”. (*Summa Theologiae*, I-II q58 a3c).

COMENTARIO

En este artículo Santo Tomás pretende explicar el género inmediato de la justicia: la virtud humana o moral. En *Ethica* (II, c. 6), Aristóteles la definió: "Al que la tiene lo hace bueno y transforma en buena su obra"[11].

En segundo lugar, adviértase la excelente doctrina que ofrece Santo Tomás en las respuestas a las *objeciones primera y segunda* contra los herejes de nuestro tiempo, que desean eliminar el mérito de los votos monásticos, como si la necesidad del precepto disminuyera la razón del mérito, aunque, sin embargo, no disminuye realmente la virtud que por su naturaleza tiene el acto meritorio[12].

De la misma doctrina podemos colegir cuán falsa y peligrosa es la opinión de quienes niegan que, en Cristo, el Señor, la obediencia al precepto de morir fue meritoria en cuanto a la sustancia de obedecer y en cuanto a la especie; y dicen que fue meritoria por la intensidad del acto que no estaba en el precepto. Pero esta doctrina me ha parecido siempre más que peligrosa, y aún ahora me lo parece. Efectivamente, el Apóstol en *Filipenses* (2, 8-9) atribuyó la exaltación de Cristo como premio a la humillación y obediencia del mismo Cristo hasta la

---

[11] La justicia es una virtud moral. Pues, en sentido aristotélico, la virtud es lo que hace bueno al que la posee y hace buenas sus obras; y la justicia reúne estas condiciones. "El bien del hombre –comenta Soto– consiste en obrar según las reglas de la razón: porque como el hombre es racional por naturaleza, se sigue que nuestras acciones se consideran buenas cuando son conformes con la razón. Como a la justicia le corresponde establecer la equidad entre dos sujetos, conforme a lo que dicte la razón, se sigue que es una virtud, y como dijo Aristóteles, no una virtud cualquiera, sino más brillante que las demás, como lo es el lucero de la tarde sobre los demás astros del firmamento" (D. de Soto, *De iustitia et iure*, III q2 a3, p. 203). Mas la justicia no quiere decir tanto *dar* (benignidad, generosidad) como *devolver*: no consiste en dar de cualquiera manera, sino en dar por razón de deuda.

[12] La objeción primera dice que hacer lo que uno debe hacer no es obra de virtud, mas sí obra de justicia; de ahí que la justicia no sea virtud. El Aquinate responde: "Cuando uno hace lo que debe, no aporta utilidad de ganancia a aquél a quien hace lo que debe, sino que solamente se abstiene de dañarle; en cambio, obtiene utilidad para sí en cuanto hace lo que debe con espontánea y pronta voluntad, lo cual es obrar virtuosamente".

Y la segunda objeción añade que lo que se hace por necesidad no es meritorio; sin embargo, dar a cada uno lo suyo, lo cual pertenece a la justicia, es de necesidad, y por eso no es meritorio. Sin embargo, merecemos por los actos de las virtudes; luego la justicia no es virtud. Responde Santo Tomás: "La necesidad es doble. La primera es la de *coacción*, y ésta, ya que es opuesta a la voluntad, destruye la noción de mérito. La segunda, sin embargo, es la necesidad de *obligación* de precepto o necesidad de fin, es decir, cuando alguien no puede conseguir el fin de una virtud sin poner un medio determinado. Y tal necesidad no excluye la noción de mérito, en cuanto alguien hace voluntariamente lo que es de este modo necesario. Excluye, en cambio, la gloria de la supererogación". (*Summa Theologiae*, II-II q58 a3 ad1-ad2).

muerte en cruz y no porque se humilló y obedeció más libre e intensamente de lo que estaba obligado. Afirmó, entonces, que Nuestro Señor Jesucristo "se humilló a sí mismo haciéndose obediente hasta la muerte" etc. (*Fil.*, 2, 8), y "por lo cual [también Dios] lo ensalzó" (*Fil.*, 2, 9).

Asimismo, el razonamiento filosófico refuta aquella opinión. En efecto, el acto de obediencia, según su propia naturaleza específica, es meritorio al ser un acto de virtud. Ahora bien, el caer el acto de virtud bajo precepto o bajo consejo es indiferente para el mérito. Aún más, siendo las demás circunstancias iguales, el acto que cae bajo precepto es más meritorio que el acto que cae bajo consejo solamente. Así pues, dado que en Cristo, el Señor, la obediencia al precepto de morir ha sido un acto de virtud propiamente, es menester que haya sido meritorio según propia especie y sustancia, y no sólo por una mayor intensidad que no estaba obligado a tener. Por tanto, aquella opinión procede de la mala comprensión de la definición del libre albedrío y de la acción libre. Efectivamente, sus autores piensan que la obligación del precepto, unida a la eficacia de la gracia y a la necesidad de ésta, destruye la indiferencia de la voluntad y de la libertad. En el comentario a *Summa Theologiae* (I q19 a10), hemos demostrado que esto es más que erróneo.

Además, en torno a la respuesta a la primera objeción, obsérvese que lo que en ella dice Santo Tomás: "quien hace lo que debe, no aporta utilidad de ganancia", hay que entender que Santo Tomás no niega en absoluto que no aporte utilidad a aquél a quien paga, pues hemos dicho antes que la justicia tiene como objetivo especial contribuir al bien de otro, bien sea un bien deleitable, o útil, u honorífico, sino que Santo Tomás sólo pretende negar que no aporte utilidad de ganancia de supererogación.

Sobre la respuesta a la *tercera objeción*[13], advierte que *hacer* [*facere*], hablando propia y formalmente no se refiere al bien del que hace, sino al bien de la realidad hecha. Se emplea, pues, *hacer* [*facere*] propiamente para una operación transeúnte por la que una realidad recibe en sí la forma. Y, así, el arte, hablando con propiedad, contempla el bien hecho con artificio; y, por ello, como tal, no es una virtud moral a la que corresponda hacer bueno a quien la tiene. Por otra parte, *obrar* [*agere*], hablando con propiedad, se emplea cuando la acción se ordena al bien del agente, al igual que *uso* [*usus*] y *usar* [*uti*], hablan-

---

13 La tercera objeción dice que como toda virtud moral versa sobre las acciones [*agibilia*], y como aquellas cosas que se producen exteriormente no son acciones, sino sus efectos [*factibilia*], luego, al pertenecer a la justicia realizar exteriormente una obra justa en sí misma, parece que la justicia no es una virtud moral. A ello responde el Aquinate: "La justicia no consiste en las cosas exteriores en cuanto al hacer, que es propio del arte, sino en cuanto al usar de ellas para otros". (*Summa Theologiae,* I-II q58 a3 ad3).

do con propiedad, se ordenan al bien de quien se sirve o usa. Y, así, la virtud humana cuyo acto propio es el *uso*, hace bueno a quien la tiene. De modo semejante acaece con lo *agible* [*agibile*] que se refiere al objeto de la razón humana como un bien del agente[14].

Pongamos un ejemplo práctico de esta teoría: cuando un escultor esculpe una escultura por dinero, entonces la fabricación, en razón de la cual el escultor se dispone a esculpir la estatua, es llamada acción y operación de arte. En cambio, la fabricación en razón de la cual el escultor se dispone a su propio bien como fabricante, esto es, para dar el derecho debido a quien lo contrató por dinero, es llamada uso del arte que tiene relación al uso interno de la voluntad que mueve la mano del artífice a la obra, con el fin de que el propio escultor sea justo al dar lo debido. **[24]**

—

ARTÍCULO 4

SI LA JUSTICIA SE HALLA EN LA VOLUNTAD COMO EN SU SUJETO

SÍNTESIS DEL ARTÍCULO

Conclusión.– *A la pregunta del artículo debe responderse: la justicia sólo radica en la voluntad como en su sujeto*[15].

---

[14] La justicia no se ocupa de las obras exteriores para ejecutarlas, lo cual pertenece al arte, sino en lo que se refiere a su uso, cuando pertenece a otro. "La justicia –dice Soto– no es un arte de hacer (*ars factibilium*), porque su función no está en acuñar moneda, ni edificar casas, sino en usar de la moneda, para pagar al acreedor. Y así, si el arquitecto ha de construir una casa en un precio convenido, el arte le enseña cómo ha de construirla, pero la justicia le mueve a edificarla para cumplir con lo pactado". (D. de Soto, *De iustitia et iure*, III q2 a3, p. 204).

[15] "El sujeto de la virtud es aquella potencia a cuyo acto se ordena la virtud para rectificarlo. Ahora bien: la justicia no se ordena a dirigir algún acto cognoscitivo, puesto que no somos llamados justos porque conozcamos algo rectamente. Por lo cual, el sujeto de la justicia no es el intelecto o la razón, que es potencia cognoscitiva. Pero, puesto que somos llamados justos en cuanto que realizamos algo con rectitud, y dado que el principio próximo del acto es la fuerza apetitiva, es necesario que la justicia se encuentre en una facultad apetitiva como en su sujeto. Ahora bien, hay un doble apetito, que es, a saber: la *voluntad*, que se halla en la razón; y el apetito *sensitivo*, que

COMENTARIO

Se formula la duda siguiente: ¿Es verdadera esta conclusión?

Objeciones o argumentos de la *parte negativa*.

Argumento primero. El “juicio”[16] es un acto de la justicia, como enseña Santo Tomás más adelante en la cuestión 60. Es así que el juicio es una acción del intelecto. Luego el hábito de la justicia no radica en la voluntad o, al menos, no sólo radica en la voluntad. Se prueba la consecuencia, puesto que tanto el hábito como el acto deben radicar en el mismo sujeto.

Argumento segundo. La operación externa, cual es el pago de lo debido, es acción de justicia. Es así que la operación externa radica subjetivamente en la potencia ejecutiva. Luego la justicia no sólo radica en la voluntad. El argumento es de Cayetano contra la premisa de Santo Tomás (en el cuerpo de este artículo 4): “El principio próximo del acto es la fuerza apetitiva”.

---

sigue a la aprehensión del sentido, el cual se divide en irascible y concupiscible, según se consideró al principio. Pero dar a cada uno lo suyo no puede proceder del apetito sensitivo, porque la percepción sensitiva no se extiende hasta poder considerar la relación de una cosa con otra, sino que esto es propio de la razón. De ahí que la justicia no pueda hallarse en lo irascible o en lo concupiscible, sino únicamente en la voluntad. Y, por esto, el Filósofo define la justicia por el acto de la voluntad, como es claro según lo anteriormente dicho”. (*Summa Theologiae,* II-II q58 a4c).

Soto repite casi literalmente esa misma conclusión de Santo Tomás, subrayando la exclusión de las demás potencias: el intelecto y el apetito sensible. “Una virtud cualquiera ha de hallarse en aquella potencia a que pertenece el acto que la virtud rectifica. La justicia no rectifica acto alguno del intelecto, ni de ninguna otra potencia cognoscitiva: no se dice que somos justos, porque conozcamos la justicia, pues ésta también la conocen los malos, sino porque queremos lo justo y porque obramos justamente, como dijo Aristóteles. Por tanto esta virtud no se halla en ninguna facultad cognoscitiva. De aquí se sigue que la justicia tiene que hallarse en algún apetito, que es el principio inmediato del querer y del obrar. De los apetitos uno de ellos es el sensitivo, que se divide en irascible y concupiscible; y el otro es el racional, o sea la voluntad. La justicia no puede hallarse en el sensitivo, porque la justicia dice orden a otro, como queda dicho, y este orden no puede ser conocido por ninguno de los sentidos, de que dependen el apetito sensitivo; de donde se sigue en virtud de esta inducción que no hay otra potencia en que pueda hallarse más que la voluntad”. (D. de Soto, *De iustitia et iure,* III q2 a4, p. 204).

[16] No se está refiriendo al juicio *teórico* sobre la verdad de una cosa en sí, sino al juicio *práctico* sobre la rectitud de una conducta. Se trata del juicio que, como sentencia o dictamen, se emite en el ejercicio de la justicia. Lo hace no sólo el juez, sino cualquier persona que juzga un robo, un atropello, una violencia, indicando lo justo o lo injusto del acto.

Argumento tercero. La voluntad por su propia naturaleza ha sido determinada a seguir el bien según la razón, pues precisamente por esto es denominada apetito racional. Luego no necesita del hábito de la justicia sobreañadido. La consecuencia se prueba porque los hábitos son puestos para determinar la potencia.

Confirmación primera. La voluntad no necesita del hábito de la templanza ni del de la fortaleza, precisamente porque por su naturaleza ha sido determinada a desear el objeto de estas virtudes como bien propio. Ahora bien, estas virtudes son puestas en el apetito sensitivo en el que hay dificultad debido a las desordenadas pasiones emergentes. Luego la voluntad no tiene necesidad del hábito de la justicia, dado que ha sido determinada al bien de la razón como al propio bien.

Confirmación segunda, razonada por analogía. La materia primera por su naturaleza se mantiene de igual manera respecto a todas las formas, precisamente porque por su naturaleza tiene inmediato e intrínseco orden a la forma sustancial. Es así que la voluntad, al ser el apetito racional, por propia naturaleza tiene orden inmediato al bien de la razón. Luego, al igual que no necesita del hábito de la templanza para desear el objeto de la templanza, no necesitará del hábito de la justicia para desear el objeto de la justicia, pues ambos son bienes de la razón.

*

En la refutación de estas dificultades, nadie pone en tela de juicio la conclusión de Santo Tomás, confirmada por la definición de justicia, asignada por los jurisconsultos, como se ha dicho suficientemente en el artículo primero. Es también la opinión de Aristóteles en *Ethica* (V, c. 1); de San Anselmo en el diálogo *De veritate* (c. 15); Santo Tomás (en I-II q56 a6), demuestra la conclusión propuesta, siguiendo los pasos de Aristóteles. Ni es propio del texto presente señalar a la perfección la diferencia entre la justicia y las demás virtudes por parte del sujeto. Por este motivo, se responderá con brevedad a las objeciones propuestas.

Al *primer argumento* se responde que todos los actos que por su naturaleza versan acerca del objeto formal de una virtud son actos propios y emitidos por aquella virtud, donde quiera que radique tanto ella como sus actos. Así decimos que la confesión externa de la fe es un acto propio de la fe y emitido por ella, como se ha explicado antes en la cuestión 3, artículo 1. Semejantemente, la oración dirigida a Dios radica en el intelecto y, sin embargo, se dice que es un acto emitido por la virtud de la religión que radica en la voluntad. Igualmente,

la corrección fraterna, a pesar de ser acto intelectual, sin embargo, es emitido por la misericordia que reside en la voluntad. Así pues, del mismo modo no es sorprendente que el “juicio” sea un acto emitido por la justicia, la cual radica en la voluntad a pesar de que el juicio radique en el intelecto. En efecto, el juicio se ordena por naturaleza al fin propio de la justicia. Por su parte Cayetano, al tratar de este artículo, sostiene que las operaciones externas de la justicia no son emitidas por la propia justicia. Lo mismo parece opinar del juicio: que no es un acto emitido por la justicia.

No obstante, de conformidad con la doctrina de Santo Tomás a mí no me parece necesario que todo acto que es propio de una virtud radique en la misma potencia que la virtud, pues basta que por su naturaleza se ordene al fin de la virtud. Efectivamente, por este motivo Santo Tomás, en el pasaje citado de la cuestión 3, aseguró que la confesión externa de la fe es un acto propio de la fe. Y no habla sólo del acto imperado, pues de otro modo se seguiría que el acto de la templanza sería acto propio de la caridad al ser imperado por ella. Luego algo más especial hay en la confesión externa para decirse que es un acto propio de la fe: algo que pertenece a la perfección e integridad del acto de la fe, existente en el hombre de modo que la proclamación de la fe esté no sólo en el intelecto, sino también en la confesión externa.

Y con esto queda patente la respuesta a la *segunda dificultad*: afirmamos, pues, que la operación exterior de la justicia, cual es el pago de la deuda, es un acto emitido por la virtud de la justicia.

Por otra parte, lo que dice Santo Tomás en el primer artículo –que la potencia es sujeto de la virtud y que por el acto de virtud de esa potencia son rectificadas las virtudes– se entenderá del acto principal y primario de la virtud, pero no de los otros actos secundarios **[25]** que solamente por su naturaleza se ordenan al fin propio de la virtud.

Respecto al *argumento tercero* ya hemos dicho que no es éste el lugar oportuno para explicar totalmente por qué razón la templanza y la fortaleza difieren de la justicia por parte del sujeto. No obstante, ahora se responde brevemente diciendo que la voluntad no ha sido determinada por su naturaleza a cualquier bien de la razón, a no ser que sea el suyo propio. Se dice, pues, amable un bien, pero propio a cada uno. Así pues, por este motivo la voluntad necesita de un hábito especial que la determine a obrar, con prontitud y agrado, el bien racional que se refiere a otro[17]. Pero para obrar el bien de la templanza y de la fortaleza

[17] Santo Tomás recoge una objeción en la que se dice que la justicia se produce en relación con las cosas que se refieren a otro, pero el ordenar algo a otro es propio de la razón; luego la justicia

toda la dificultad radica en el apetito sensitivo y, precisamente por esto, se ponen en él solamente estas dos virtudes, fortaleza y templanza[18].

A la confirmación primera se le niega la premisa menor. Aún más, la voluntad por su naturaleza no ha sido determinada al bien de la razón que se refiere a otro.

A la confirmación segunda se responde que el símil de la materia primera, empleado en ella, posiblemente nos sea más bien favorable a nosotros. En efecto, aunque la materia primera por propia naturaleza haya sido determinada a la

---

no está en la voluntad como en su sujeto, sino, antes bien, en la razón. El Aquinate responde: "La voluntad se encamina hacia su objetivo cuando ha sido captado éste por la razón. Y, por consiguiente, ya que la razón ordena a otro, la voluntad puede querer algo en orden a otro, lo cual pertenece a la justicia". (*Summa Theologiae,* II-II q58 a4 ad2).

[18] La virtud no se halla en aquella potencia que de suyo y por sí misma hace la elección –pues en tal tesitura ella no necesita de la virtud–; la virtud se necesita allí donde alguna dificultad u obstáculo se opone a elegir y a obrar con rectitud. La virtud tiene por objeto lo difícil, y la necesita aquella potencia en que se produzcan desórdenes que se opongan a la elección de la virtud; desórdenes que no pueda reprimirlos la potencia por sí misma, por lo que precisa la ayuda del hábito virtuoso. Así, el apetito irascible tiene, en sí mismo, necesidad de la virtud; y de la misma manera la necesita el apetito concupiscible para reprimir los placeres, a fin de que, apaciguadas las pasiones, pueda la voluntad elegir con rectitud. De ahí que los hábitos que moderan el apetito sensitivo merecen el nombre de virtudes, porque mediante la represión de los movimientos del apetito sensual se convierten en verdaderos principios y causas para elegir rectamente.

La voluntad no se inclina de suyo al apetito sensitivo; por el contrario, está sumamente inclinada al bien del mismo sujeto, que es el bien de la razón. Y si alguna vez sigue al apetito, es porque éste la arrastra, al no estar controlado. Y por tanto no es en la misma voluntad, sino en el apetito, en donde se necesita el hábito que ahuyente la pasión que la arrastra.

No ocurre lo mismo con la facultad cognoscitiva: el intelecto de suyo está inclinado a la verdad, y sin embargo tiene necesidad de los hábitos científicos; pero estos son de diversa índole que los volitivos. La potencia cognoscitiva *no es activa*, no se encamina por sí misma al objeto, sino que es *pasiva*, es decir, apta para recibir en sí la imagen del objeto. Y por esta causa –dice Soto– "así como no puede uno conocerse a sí mismo más que mediante las especies que de sí mismo se producen, tampoco puede juzgar rectamente más que mediante los hábitos que hagan ver la verdad de una cosa y que muevan el intelecto para formar su juicio. Pero acontece algo distinto cuando la potencia se inclina al bien a la manera del apetito, o sea, a la manera de una potencia *activa*, que se dirige a su objeto. Porque en este caso, por tender de suyo al objeto no necesita de nada que le mueva a él. Ahora bien, la razón de la justicia es distinta: porque la voluntad no está inclinada de suyo al bien ajeno de la misma manera que al propio. Y por esto aún sin sufrir violencia alguna de parte de las pasiones, tiene necesidad, sin embargo, de algún hábito que la incline a dar a otro lo que le pertenece. Y aunque la justicia sea formalmente un bien para quien la posee, sin embargo, su objeto constituye un bien ajeno. Porque la justicia tiene como tal dar a cada uno lo que es suyo. Y en esto se diferencia de las demás virtudes". (D. de Soto, *De iustitia et iure,* III q2 a4, p. 205).

forma sustancial como tal, sin embargo, no ha sido determinada a una forma cualquiera específica e individual, sino que es menester que sea determinada por un agente, mediando las disposiciones materiales. Así, también la voluntad por su naturaleza ha sido determinada al bien racional en general: un bien verdadero o aparente. Y, sin embargo, para el bien suyo propio, no le ponemos a ella unas disposiciones y hábitos determinantes, pues basta que, respecto al bien propio y verdadero según la razón, sea eliminada la dificultad que existe en el apetito sensitivo para que de inmediato la voluntad se encuentre dócil y pronta para las operaciones de la templanza y fortaleza. En cambio, para las obras de la justicia tiene necesidad de ser determinada mediante un hábito para obrar pronta y agradablemente, tal y como conviene. **[26]**

——

ARTÍCULO 5

SI LA JUSTICIA ES VIRTUD GENERAL

SÍNTESIS DEL ARTÍCULO

Conclusión primera.– *A la pregunta del artículo se responde: la justicia es virtud general, por cuanto ordena al hombre al bien común*[19].

[19] "La justicia, como se ha dicho en el artículo 2, ordena al hombre con relación a otro. Esto puede ser de dos maneras: primera, a otro considerado *individualmente*; segunda, a otro considerado *en común*, es decir, en cuanto que el que sirve a una comunidad sirve a todos los hombres que en ella se contienen. A ambos modos puede referirse la justicia según su propia naturaleza. Sin embargo, es evidente que todos los que integran alguna comunidad se relacionan con la misma, del mismo modo que las partes con el todo; y como la parte, en cuanto tal, es del todo, de ahí se sigue también que cualquier bien de la parte es ordenable al bien del todo. Según esto, pues, el bien de cada virtud, ora ordene al hombre hacia sí mismo, ora lo ordene hacia otras personas singulares, es susceptible de ser referido al bien común, al que ordena la justicia. Y así el acto de cualquier virtud puede pertenecer a la justicia, en cuanto que ésta ordena al hombre al bien común. Y en este sentido se llama a la justicia virtud general. Y puesto que a la ley pertenece ordenar al bien común, como antes se expresó, de ahí que se siga que tal justicia, denominada gene-

Conclusión segunda.– *Se dice que la justicia es denominada justicia legal puesto que, mediante ella, el hombre está unido a la ley que ordena los actos de las virtudes al bien común*[20]. **[27]**

---

ral en el sentido expresado, se llame *justicia legal*, es decir, porque por medio de ella el hombre concuerda con la ley que ordena los actos de todas las virtudes al bien". (*Summa Theologiae,* II-II q58 a5c).

Soto subraya la importancia de la división de la justicia, supuesta por Báñez y explícita en el texto de Santo Tomás: la justicia es *general* y *particular.* Pues como la justicia es una virtud del hombre en relación con otro, esta relación o comparación puede hacerse de dos maneras. Un hombre se compara con otro, o como ciudadano particular, o como público, o sea, dotado de alguna autoridad pública, con la cual cuida del bien común. Porque una nación, o el jefe que la gobierna, guarda relación con todos los ciudadanos, así como todos los ciudadanos la guardan con él. Y así de la misma manera que en el cuerpo humano un miembro puede compararse con otro miembro, o con el todo a que se ordenan las partes, así sucede con los ciudadanos de una nación. En ambas comparaciones aparece la justicia. Y así la justicia que ordena a un ciudadano con otro, como una parte con otra, se llama *particular,* dentro de la cual se hallan los contratos de compra, depósito, restitución, préstamo, pago de salarios, etc. Y la que ordena a los ciudadanos al bien colectivo se llama *general,* y se llama así tanto por razón de su *objeto y fin* –porque el bien común es bien general de todos–, cuanto por sus *efectos y función* propia –que consisten en ordenar todas las virtudes al bien común–; y así el ciudadano debe de luchar valientemente en la guerra por defender el bien común; y el hombre templado ha de respetar el lecho ajeno, para conservar este mismo bien. Y como esta ordenación de las partes al bien común se establece por medio de las leyes, con que el gobernante ordena todos los ciudadanos al bien común, esta justicia se llama asimismo *legal.* (D. de Soto, *De iustitia et iure,* III q2 a5, p. 207).

Indica también que además de la justicia legal, o *general*, es necesaria asimismo la *particular*. Porque, como las virtudes se distinguen por sus objetos, además de la razón del objeto de la justicia legal, que consiste en *ordenar al bien común los actos de las demás virtudes*, existe también la razón particular que consiste en dar *a cada uno lo suyo*. Luego para ello es necesaria la justicia particular.

[20] Soto se queja de que "los modernos" se apartan en esto de Santo Tomás, negando que la justicia general y legal sea una virtud especial; y afirmando, en cambio, que es cierta razón común esencial a toda virtud. Todas las virtudes tendrían la razón innata de inclinar a obedecer a la ley. Se trata, en el fondo, de una argumentación "nominalista": todas las virtudes por su natural condición moverían al hombre a obrar virtuosamente, no sólo por su fin particular, sino también por conservar el bien común y por obedecer a las leyes; por tanto no sería necesaria ninguna virtud especial para llevar a cabo tal misión; las virtudes particulares entrañarían una razón de justicia general, y por tanto sería superfluo añadir una justicia especial.

Él responde que la razón de la justicia legal y general consiste en obrar en favor del bien común y en imponer la obediencia a las leyes. Pero ocurre –lo enseña la experiencia– que uno puede sentirse bien dispuesto por la virtud para obrar en favor del bien particular y no en favor del bien común, y al contrario. Puede verse también que un hombre mortificado vive frugalmente por conseguir el bien honesto particular y sin embargo no siente respeto por la ley. Por el contrario, puede ocurrir que odie la ley porque odia a quien la dio. Pues bien, allí donde se presenten distin-

ARTÍCULO 6

SI LA JUSTICIA, EN CUANTO QUE ES VIRTUD GENERAL, SE IDENTIFICA POR ESENCIA CON TODA VIRTUD

SÍNTESIS DEL ARTÍCULO

Conclusión primera.– *A la pregunta del artículo se responde: la justicia general o legal que contempla el bien común como objeto propio, es una virtud especial, distinta esencialmente de todas las otras virtudes*[21].

---

tas dificultades para obrar, es necesario que existan distintas virtudes. Por tanto la justicia legal es una virtud, en sentido propio, que se distingue de la particular. Ya Aristóteles decía, en *Ethica,* V, que muchos pueden hacer uso de la virtud en las cosas propias y sin embargo no lo pueden hacer en las que se refieren a otros. Y en *Política* (III, c. 3) dijo que no es lo mismo ser buen hombre que buen ciudadano: el buen ciudadano es aquél que honradamente sirve al bien común. Por consiguiente la virtud legal que mueve a obrar de esta manera es distinta de las virtudes particulares. Las dos virtudes de la justicia, la legal y la particular, se distinguen, según Aristóteles, a causa de la diversidad de sus objetos. El objeto de la primera es lo justo legítimo y legal, y el de la segunda es lo justo que se refiere a una persona particular. De la misma manera que, en una nave, una es la virtud del remero, que consiste en remar con habilidad, aunque no se preocupe de la conservación de la nave, y otra la del piloto, que tiene que cuidar de su conservación. Por tanto la justicia legal no significa solamente razón general de todas las virtudes, sino también una virtud especial. En resumen, la virtud particular no ordena de suyo sus actos al bien común; esto proviene de la justicia legal. (D. de Soto, *De iustitia et iure,* III q2 a5, p. 208).

21 Aristóteles había dicho, en *Ethica,* V, que muchos pueden servirse de la virtud en las cosas propias, pero no pueden servirse de ella en aquéllas que se refieren a otro. Y, en *Política,* III, dice que no es absolutamente igual la virtud del buen varón y la del buen ciudadano. La virtud del buen ciudadano es la justicia general, por la cual uno se ordena al bien común; por eso, la justicia general no se identifica con la virtud común, sino que una puede tenerse sin la otra. De ahí la argumentación de Santo Tomás: "Algo se denomina general de dos modos: en primer lugar, mediante la *predicación lógica,* como animal, que es general al hombre y al caballo y a otros animales semejantes. De esta forma, lo general tiene que ser esencialmente idéntico con aquellos seres a que se atribuye, porque el género pertenece a la esencia de la especie y entra en su definición. En segundo lugar, se llama algo general según su *poder real*: como la causa universal, que es general a todos sus efectos, del mismo modo que el sol lo es a todos los cuerpos que son iluminados o inmutados por su fuerza. Y en este aspecto, lo general no tiene que identificarse en esencia con aquellos seres respecto de los cuales es general, porque no es la misma la esencia de la causa y la del efecto. Y de este modo, según las cosas antes dichas, se dice que la justicia legal es virtud general, es decir, en cuanto ordena el acto de otras virtudes a su fin, lo cual es mover por

Conclusión segunda.– *De este modo, la justicia legal reside principalmente y como en su arquitecto, en el príncipe; en cambio, en los súbditos reside de modo secundario y administrativo.*

La justicia legal, en cierto modo, puede decirse que esencialmente se identifica con todas las virtudes, pero es distinta según la razón[22]. **[28]**

---

mandato todas las otras virtudes. Pues, así como la caridad puede llamarse virtud general en cuanto ordena el acto de todas las virtudes al bien divino, así también la justicia legal en cuanto ordena el acto de todas las virtudes al bien común. Luego, del mismo modo que la caridad, que se refiere al bien divino como objeto propio, es virtud especial según su esencia, así también la justicia legal es virtud especial por su esencia, en cuanto que se refiere al bien común como objeto propio. Y así se encuentra en el gobernante de un modo principal y como arquitectónico; sin embargo, también en los súbditos está secundariamente y casi de modo ejecutivo. Puede, no obstante, llamarse justicia legal cualquier virtud en la medida en que se ordena al bien común por la virtud antes expuesta, ciertamente especial por su esencia, pero general por su potencialidad. Y en esta forma de hablar la justicia legal es en su esencia idéntica a toda virtud, aunque se diferencia de ella por la razón. Y es de este modo como habla el Filósofo". (*Summa Theologiae,* II-II q58 a6c).

Santo Tomás recoge, al respecto, una objeción que dice: todo el bien de la parte es ordenable al bien del todo; de donde, si no se ordena a él, parece ser vano e inútil; pero como una acción virtuosa no puede ser inútil, parece que no puede existir ningún acto de cualquier virtud que no pertenezca a la justicia general, la cual ordena al bien común; y así parece que la justicia general es igual en esencia a toda virtud. El Aquinate responde: "Cualquier virtud, por su propia esencia, ordena su acto al propio fin. Pero el hecho de que el acto sea ordenado a un fin superior, ora siempre, ora alguna vez, esto no se consigue de la propia virtud, sino que es necesario que haya otra virtud superior por la que el acto se ordene a aquel fin. Y así debe haber una virtud superior que ordene todas las virtudes al bien común, la cual es la justicia legal, y es diferente por esencia de toda virtud". (*Summa Theologiae,* II-II q58 a6 ad4).

Esta virtud general no entra a formar parte esencial de las otras virtudes, sino que es una virtud *especial* que ordena por imperio propio todas las virtudes al bien común.

Ahora bien, la justicia que se enumera entre las *cardinales* (prudencia, justicia, fortaleza y templanza) no es la general y legal, sino la *especial*. Ninguna de las otras, o sea, la fortaleza y la templanza, pueden dividirse en general y particular, porque se hallan en el apetito sensitivo, que no se extiende al bien común, sino que sólo se ocupa en cosas particulares; mas la justicia que se halla en la voluntad y que depende del conocimiento de la inteligencia, comprende también el bien común. (Soto, *De iustitia et iure,* III q2 a5, p. 207 y 209).

[22] La justicia general y legal primeramente reside en el jefe de manera arquitectónica, y después en los súbditos, a quienes dispone (los pone a funcionar, los ad-ministra) para obedecer con prontitud a las leyes y al jefe. "Efectivamente, así como el arquitecto ordena el modo en que han de colocarse las piedras y las tablas en el edificio, así también el jefe ha de ordenar y dirigir a todos los ciudadanos al bien común". (D. de Soto, *De iustitia et iure,* III q2 a5, p. 207).

ARTÍCULO 7

SI EXISTE UNA JUSTICIA PARTICULAR ADEMÁS DE LA JUSTICIA GENERAL

SÍNTESIS DEL ARTÍCULO

Conclusión única.– *A la pregunta del artículo se responde: además de la justicia legal es necesaria una justicia particular que de modo inmediato ordene al hombre a otra persona singular*[23].

[23] "Como se ha dicho, la justicia legal no es esencialmente toda virtud, sino que es necesario que, además de la justicia legal, que ordena al hombre inmediatamente al bien común, haya otras virtudes que ordenen inmediatamente al hombre hacia los bienes particulares, los cuales pueden referirse a sí mismo o a otra persona singular. Luego, así como, además de la justicia legal, es menester que haya algunas virtudes particulares que ordenen al hombre en sí mismo, como la templanza y la fortaleza, así también es conveniente que haya, además de ella, una justicia particular que ordene al hombre sobre las cosas que se refieren a otra persona singular". (*Summa Theologiae,* II-II q58 a7c).

Es la misma doctrina que el Aquinate opone a la siguiente objeción: la justicia general ordena suficientemente al hombre sobre las cosas que se refieren a otro, luego no es necesario una justicia particular. Y responde: "La justicia legal ordena suficientemente al hombre en aquellas cosas que se relacionan con otro: en cuanto al bien común, *inmediatamente,* y en cuanto al bien de una sola persona singular, *mediatamente*. Por eso es oportuno que haya una justicia particular que ordene *inmediatamente* al hombre hacia el bien de otra persona particular". (*Summa Theologiae,* II-II q58 a7 ad1).

Otra objeción, de corte ontológico, incide en lo mismo: lo uno y lo múltiple no pueden hacer distinta la especie de la virtud; y como la justicia legal ordena al hombre hacia otro en lo que respecta a aquellas cosas que pertenecen a la multitud, se sigue que no hay otra especie de justicia que ordene un hombre a otro en lo que concierne a una persona particular. Santo Tomás responde: "El bien común de la ciudad y el bien particular de una persona no difieren solamente según lo *mucho o lo poco,* sino según una *diferencia formal,* pues no es igual la razón de bien común que la del bien particular, como tampoco es igual la razón del todo que la de la parte". Y por esto dice el Filósofo, en *Politica,* I, que no se expresan acertadamente los que dicen que la ciudad y la casa, y otras cosas semejantes, difieren sólo por su cuantía y parquedad y no por su especie". (*Summa Theologiae,* II-II q58 a7 ad2).

COMENTARIO

La idea de Santo Tomás en estos tres artículos (5-7) es demostrar: primero, si la justicia es género y si es tan extensa como la virtud humana. Segundo, si es, más bien, género subalterno y al mismo tiempo es especie de la virtud humana. Por otro lado, podemos reducir la doctrina de los artículos precedentes a tres proposiciones.

Proposición primera: la justicia general o legal es general según la influencia y la *causalidad real*, pero no según la *predicación lógica*.

Proposición segunda: de este modo, la justicia *no es un género* que se identifique con la virtud humana, sino una especie de virtud, distinta esencialmente de las restantes virtudes, de la misma manera que la caridad es una especie distinta de las virtudes, a pesar de ser virtud generalísima según la influencia.

Proposición tercera: la justicia considerada *en común* se divide en justicia *general o legal*, y en justicia *particular*, como se divide el género próximo en sus especies.

Para una mayor comprensión de estas proposiciones, haremos disertación de cuatro puntos:

Primero, *cómo la justicia general o legal tiene propia y perfecta naturaleza de justicia.*

Segundo, *cómo se identifica esencialmente con todas las virtudes*.

Tercero, *constituiremos una serie "cuasi" predicamental de las especies de justicia* y pondremos en tela de juicio la bondad de la división.

Cuarto, *disertaremos sobre la justicia legal*; y nos preguntaremos si admite división y cómo se divide.

*

Duda primera: la justicia general, ¿tiene verdadera y perfecta naturaleza de justicia?

Objeciones o argumentos de la *parte negativa*.

Argumento primero. La justicia general no conserva la naturaleza de justicia más que la liberalidad. Es así que la liberalidad no tiene perfecta naturaleza de justicia. Luego tampoco la tiene la justicia legal. Se prueba la premisa mayor: la liberalidad no tiene verdadera y perfecta naturaleza de justicia precisamente por apartarse de la propia noción de lo debido. En efecto, el liberal da a otro de sus propios bienes que, por otra parte, no son debidos; ahora bien, de modo semejante la justicia legal da a la comunidad de los bienes del propio contribuyente v. gr., cuando un ciudadano por el bien público pone en peligro sus bienes, sus desvelos e, incluso, la propia vida, si fuera necesario. Luego se identifica la naturaleza de ambas virtudes.

Argumento segundo. La verdadera y propia naturaleza de la justicia consiste en ser una virtud que da a otro su derecho. Es así que la justicia legal no devuelve a otro lo que es suyo. Luego queda probado. Se prueba la premisa menor: quien peca contra la justicia legal no está obligado a restitución. Luego no quita a la república lo que es de ella.

Confirmación: quienes pecan contra la justicia conmutativa, y, aún más, quienes pecan contra la justicia distributiva, están obligados a restitución, como se verá. Luego queda probado. Ahora bien, quien peca contra la justicia legal no está obligado a restituir nada; v. gr., los ciudadanos que no dan limosna en las necesidades comunes, existiendo una orden del príncipe que manda que todos los ciudadanos contribuyan en necesidades semejantes, pecan contra la justicia legal, como dice Santo Tomás más adelante (en q118 a3 y a4). Luego a esa justicia legal le falta la propia naturaleza de "lo debido" de la justicia.

Argumento tercero. La justicia legal ordena los bienes de cada uno de los ciudadanos al bien común, como los bienes de las partes al bien del todo. Es así que entre las partes y el todo no existe la perfecta proporción de la justicia, como es evidente por lo dicho en el artículo último de la cuestión precedente y en el artículo 2 de la cuestión presente. Luego, la justicia legal no es perfecta justicia. La premisa mayor está probada en el artículo quinto de Santo Tomás.

Argumento cuarto y último. La piedad es una virtud por la que damos a la patria y república y a los padres el derecho debido. Ahora bien, la piedad no es perfecta justicia. Luego tampoco lo es la justicia legal. La mayor se prueba por Santo Tomás (en q101 a1 y q102 a3). También es probada por Cicerón en el libro *De somno Scipionis*, y en *De inventione*, II. La consecuencia se prueba porque la razón de ser de ambas virtudes es la misma.

*

Argumentos de la *parte afirmativa*.

Argumento primero. La justicia legal es superior a la justicia particular. Es así que la justicia particular es propia y perfecta justicia. Luego, también lo es la legal. La mayor es de Santo Tomás, en el artículo 12.

Argumento segundo. Si la justicia legal no fuera propiamente justicia, por igual razón, no lo sería la justicia distributiva. Ahora bien, la tesis deducida es falsa, dado que, si fuera de otro modo, la sola justicia conmutativa sería propiamente justicia; y, así, no existirán las especies de justicia. Por otra parte, se prueba esta consecuencia: sin duda, la justicia distributiva ordena el bien común al bien de cada uno de los ciudadanos, al igual que, a la inversa, la justicia legal ordena el bien de cada uno al bien común. Luego se identifica la razón de ser de ambas justicias en cuanto a la perfección de la justicia. Se prueba la consecuencia de esta última argumentación: en efecto, cuando de una parte al otro extremo no hay perfecta justicia, tampoco hay perfecta justicia de aquel extremo a aquella parte. Esto lo evidenciamos con un ejemplo: si no hay perfecta justicia de hijo a padre y de siervo a señor, tampoco lo habrá de padre a hijo y de señor a siervo.

*

Formulemos las *conclusiones* para aclarar la verdad.

Conclusión primera.– *La justicia legal no tiene un carácter de justicia tan exacto como lo tiene la justicia particular por parte de una condición requerida para la noción de la justicia perfecta, a saber, la referencia a otro. En esta condición, pues, la justicia particular sobrepasa a la justicia legal.*

El argumento tercero y cuarto de la parte negativa prueban esta conclusión. **[29]** En efecto, sin duda alguna la noción de una y otra justicia no es tan exacta entre un ciudadano y la república como lo es entre dos ciudadanos. Por este motivo y bajo este aspecto puede decirse que la justicia particular es más perfecta que la legal. Pero esta conclusión ha de ser completada.

Conclusión segunda.– *La justicia legal, hablando en términos absolutos, tiene índole más perfecta de justicia que la justicia particular.*

Al igual que decimos que las matemáticas son más perfectas que las otras ciencias en cuanto a claridad y, sin embargo, hablando en términos absolutos, la metafísica es mucho más perfecta a causa de la dignidad del objeto.

Argumento primero para probar esta segunda conclusión. La justicia legal, comparada con la particular, es superior a ésta en razón de *lo debido*. Además, bajo el aspecto de igualdad y en la referencia a otro tiene cuanto es suficiente para ajustarse a la índole propia de justicia. Luego, hablando en términos absolutos, es más perfecta. Esta consecuencia se prueba porque la razón de *lo debido* es la condición esencial de la justicia. Por otra parte, se prueba que la justicia legal tiene de las otras dos condiciones de la justicia cuanto es suficiente para ajustarse a la índole propia de justicia. Y se prueba en este artículo 5 de la cuestión presente en el que Santo Tomás dice: “El referirse a otro puede tener lugar de dos modos: a otro, considerado *individualmente*; y segundo, a otro *en común*. A ambos modos puede referirse la justicia según su propia naturaleza”; y, de este modo, separó la justicia legal de la justicia particular. Por otra parte, el aspecto de igualdad se encuentra propia y perfectamente en la justicia legal, dado que por ella el hombre da cuanto debe dar a la república según la ley.

Además Santo Tomás en la solución a las dificultades segunda y tercera intenta demostrar que la naturaleza propia y perfecta de la justicia se encuentra en la justicia legal. En la solución a la segunda dice: “El bien común de la ciudad y el bien singular de una persona no difieren tan sólo por lo mucho y lo poco, sino por una diferencia formal”. En estas palabras da a entender que el objeto de la justicia legal y el objeto de la justicia particular tienen sus diferencias específicas que restringen, y a la vez causan, el género de la justicia. Asimismo Santo Tomás en la solución a la tercera pretende enseñar que la justicia legal es propiamente justicia y que su naturaleza no es la misma que la naturaleza de la justicia doméstica que no es justicia en sentido estricto.

Más aún, Santo Tomás dividió este tratado de la justicia en dos partes: en la primera trata de la justicia perfecta y de sus especies (hasta la cuestión 79); en la segunda parte –desde la cuestión 80 y sucesivas– trata de las partes imperfectas de la justicia. Luego la justicia legal, tratada en la parte primera, es perfectamente justicia. Por otra parte, Aristóteles, en *Ethica* (V, c. 1 y c. 2), da noticia de muchos aspectos de la justicia legal y en ningún pasaje se encuentra que la justicia legal no sea propia y perfectamente justicia. Los argumentos tercero y cuarto propuestos a favor de la parte negativa prueban esta misma conclusión.

Segundo argumento. El derecho sobre el que versa la justicia legal, es propiamente derecho. Luego la justicia legal es propia y perfectamente justicia. Se prueba el antecedente: el derecho aquel tiene orden inmediato al bien común en

razón de lo debido. Luego es perfecto derecho y lo es mucho más que el derecho existente entre dos ciudadanos particulares.

*

A los argumentos de la parte *negativa* se responde:

Respeto al *primero,* se distinguirá “lo debido moral” y “lo debido legal”. “Lo debido legal” o débito legal es aquél que uno está obligado por la ley a pagarlo. Por otra parte, tomamos el *débito moral* no en cuanto significa universalmente *todo lo que pertenece a las costumbres humanas,* pues, así, el débito moral es también legal, sino que damos aquí el nombre de débito moral a *aquél que uno está obligado a darlo por la honestidad de las costumbres*. El débito moral del primer género es débito en sentido estricto y es de tal índole que se encuentra en la justicia legal, dado que los ciudadanos pueden ser empujados obligatoriamente por el juez a dar tal derecho a la república.

Además, el *débito moral*, tal y como lo tomamos aquí, puede ser doble: *uno* que se *observará necesariamente* para mantener la honestidad de las costumbres, aunque no sea ordenado por la república mediante ley alguna. *Otro* es *apropiado y útil* para observar la honestidad de las costumbres. El débito moral del primer género se encuentra en la liberalidad y magnificencia; y este último débito no es un débito en sentido absoluto, sino “en sentido relativo”; y con esto se hace patente la respuesta al primer argumento.

Al *argumento segundo* se responde que la justicia legal da a la república el débito; y quien la viola, quita de la república derecho y débito, pero solamente está obligado a restitución si, alguna vez, sobreviene daño a la justicia conmutativa; y la razón es ésta: porque aquel débito todavía no ha sido proporcionado a la república, sino aún es propiedad del ciudadano. Pero, otras veces, a la justicia legal se le une la justicia conmutativa como acaece en el príncipe y en los agentes de la república –quienes, por oficio, están obligados a mirar por el bien del estado–. Y estos están obligados a restitución si por su negligencia o malicia surge algún perjuicio y cesa un bien y ganancia para el estado. La razón es ésta: estos agentes por contrato y compromiso están obligados a mirar por el bien común bajo promesa de fidelidad. De modo semejante están obligados a restituir quienes se apropian de los bienes proporcionados por los pagadores al fisco, aunque antes no estuvieran obligados a proporcionarlos por justicia conmutativa.

Al *argumento tercero* se responde que las partes pueden estar separadas del todo de dos maneras: una, que estén necesariamente separadas del todo, esto es, que no tengan libremente orden al todo ni dependan de él, como el hijo que, quiera o no, expresa orden necesario al padre, y el siervo al señor; entre partes de este género y el todo no puede haber derecho perfecto. En cambio, hay otras partes que voluntariamente y libremente expresan orden al todo, como expresan orden a la república los ciudadanos que, sin perjuicio a la república, pueden emigrar de una a otra o a otro reino. Afirmamos, pues, que entre partes de esta índole y el todo sí puede haber exacta y perfectamente justicia, sea la legal, o la conmutativa o la distributiva.

Al *último argumento* se responde con Santo Tomás (en q101 a3 ad3) diciendo que la patria puede ser considerada de dos modos. De un modo, en cuanto es principio de nuestro *nacimiento*. De este modo damos culto a la patria con la virtud de la piedad, pues como los hijos dependen de los padres, así nosotros de ella; y cada uno da el culto debido por la misma virtud de la piedad. Y de este modo, entre ciudadanos y patria, padre e hijo, la noción de justicia no es perfecta, sino imperfecta, pues siempre somos deudores para con la patria y el padre. De un segundo modo, la patria es considerada en cuanto es una *república* y el lugar de *residencia* de muchos ciudadanos bajo un príncipe al que accidentalmente le corresponde ser principio de nacimiento de los ciudadanos. Afirmamos, pues, que de este modo la patria es contemplada por la justicia legal, cuyo bien común es el propio objeto de ella; y de este modo se da la noción perfecta de justicia entre ciudadanos y patria, al existir una cierta república.

*

A los argumentos de la *parte afirmativa* se responderá en cuanto militan en contra de la conclusión primera.

Respecto al *argumento primero* algunos dicen que la justicia legal es virtud *superior*, pero *no justicia más perfecta* que lo es la justicia particular, al igual que Santo Tomás (en I-II q66 a3) dice que la naturaleza de virtud corresponde a las virtudes morales más que a las virtudes intelectuales, por el hecho de que las virtudes morales dan la experiencia y facultad de la buena obra, **[30]** cosa que no corresponde a las virtudes intelectuales. Pero en su especie y por parte del objeto son superiores las virtudes intelectuales. Dicen que sobre la justicia legal y particular se filosofará del mismo modo: la justicia legal es una virtud más perfecta, pero no una justicia más perfecta que la particular. Y este modo de explicarse no carece de probabilidad, añadiendo la razón: porque en las realidades

relativas, como son las virtudes, el género se toma de una parte y la especie de otra; el género interiormente del *modo*, y la especie exteriormente del *objeto*. Sin embargo, las realidades absolutas –como dicen ellos– toman el género y la especie completamente del interior.

A pesar de todo esto, me parece más probable la opinión siguiente: *la justicia legal no sólo es una virtud más perfecta, sino también es una justicia más perfecta que la justicia particular*. No puede, pues, entenderse bien cómo, absolutamente hablando, corresponde una perfección mayor a un género, si la especie de la que se predica es más imperfecta que otra especie, las cuales se relacionan recíprocamente bajo aquel género. Aún más, absolutamente hablando, la perfección del género se considera mayor en cuanto es restringido por una diferencia más perfecta. Y esto se verifica tanto en el género de la sustancia como en el género de la cualidad, incluso habiendo cualidades relativas. V, g., el hombre, absolutamente hablando, es animal más perfecto que el león, dado que la diferencia específica por la que el animal es restringido a la especie de hombre es más perfecta. Semejantemente, la blancura es el color más perfecto a causa de la diferencia específica determinante del género. Además, la metafísica es absolutamente más perfecta que las matemáticas; y a pesar de que éstas, en cuanto al modo más claro de proceder, tengan también una perfección mayor que la metafísica, sin embargo se dice que la metafísica, al versar sobre un objeto más noble, es en sentido estricto la más perfecta de todas las ciencias naturales. De este modo, pues, dado que la justicia legal y la justicia particular se relacionan recíprocamente bajo el género de justicia, no se entiende bien que, absolutamente hablando, la legal sea una virtud más perfecta, y que la diferencia específica que restringe el género de virtud a la justicia legal no sea más perfecta que la diferencia específica de la justicia particular.

Es más, tampoco la doctrina de Santo Tomás presentada anteriormente nos contradice, sino que nos favorece, puesto que él contempla la nobleza de la virtud por parte del objeto. Nosotros en consecuencia afirmamos que *el objeto de la justicia legal es más perfecto que el objeto de la justicia particular*. Se dirá, pues, al argumento que la justicia *particular* es más perfecta que la *legal* “en sentido relativo”, a saber, por parte de una condición de la justicia, que es la referencia a otro. La justicia particular se refiere a otro más que la justicia legal.

Al *argumento segundo* se responde afirmando que la justicia legal es perfectamente justicia, al igual que lo es la justicia distributiva, pues ambas –como se ha explicado– hacen referencia suficiente a otro en cuanto concierne a la verdadera y propia razón de justicia.

*

Duda segunda: la justicia legal, *¿se distingue esencialmente* de las otras virtudes?

Objeciones o argumentos de la *parte negativa*.

Argumento primero. Está tomado de los testimonios de Aristóteles en *Ethica* (V, c. 1), expuestos por Santo Tomás en las objeciones primera y segunda del artículo 6. Y es evidente que la solución propuesta por Santo Tomás no satisface, a saber, que Aristóteles diga que la justicia legal se identifica esencialmente con las demás virtudes, dado que la justicia legal impera y ordena, y las otras virtudes reciben su orden.

Contra esta solución se *replica*: según Aristóteles en *Physica* (VII y VIII), imperante e imperado, motor y movido se distinguen entre sí; luego no es razón eficaz decir que la justicia legal se identifica esencialmente con las virtudes restantes, puesto que ella impera y las demás son imperadas. O mejor dicho, es evidente que se colige lo contrario: que la justicia legal se distingue de las otras virtudes. Además, Aristóteles en su *Magna Moralia* –tal como él lo promete en *Ethica*, V– dice: “Conviene hablar llanamente, sin los disfraces de las palabras e ideas”; ahora bien, él afirma llanamente que la justicia legal se identifica esencialmente con las demás virtudes. Luego debe interpretarse que habla sin metáfora alguna y en sentido propio. Asimismo, él, en *Ethica* (3, c. 6), atribuye a la fortaleza por su propia naturaleza versar sobre el peligro de muerte por el bien común. Y en *Ethica* (IV, c. 2), atribuye a la magnificencia el versar sobre grandes gastos por el bien común. Luego la justicia legal, que contempla como objeto propio el bien común, se identificará esencialmente con la magnificencia y la fortaleza. Lo mismo parece enseñar Santo Tomás (en I-II q60 a3 ad2).

Argumento segundo, basado la razón. Cada una de las virtudes por naturaleza está ordenada y determinada al bien común. Luego no hay necesidad de poner como virtud especial la justicia legal para ordenar al bien común los actos de las virtudes. Se prueba el antecedente: primero, porque cada virtud es perfección del poseedor, ordenada al bien común, como el bien de la parte se ordena al bien del todo. Segundo, porque cada virtud inclina a su operación con todas las circunstancias debidas al acto de la virtud, es decir, ordena a practicar el acto cuando, donde, como y cuanto es menester por el buen fin. Es así que el bien común es el fin de las virtudes. Luego cualquier virtud, por su naturaleza, ha de ordenarse al bien común.

Argumento tercero. Cada virtud es esencialmente y por su naturaleza un acto de justicia. Es así que no es un acto de justicia particular. Luego es un acto de

justicia legal. Se prueba la mayor. Cada acto de virtud por su naturaleza es meritorio. Ahora bien, cada acto meritorio es un acto al que le es debido un premio por el jefe común. Luego se ordena al bien común.

Se confirma el argumento por las palabras de *Mateo* (6, 1): "Procurad no ejercer vuestra justicia" (no hacer las obras virtuosas) "a la vista de los hombres". Y pone un ejemplo: "cuando des limosna…" (*Mt.*, 6, 3); "pero tú, cuando ayunes…" (*Mt.*, 6, 16). Luego la limosna y el ayuno son actos de justicia.

Argumento cuarto y último. Cada una de las virtudes, distinta esencialmente de las demás virtudes, tiene un acto distinto de los actos de las otras virtudes. Es así que la justicia legal no tiene de este modo un acto distinto, dado que siempre versa sobre los actos de las otras virtudes refiriéndolos al bien común. Luego no es virtud distinta esencialmente de las demás.

Sobre esta dificultad tanto Buridán, al comentar la *Ethica* (V, q4), como otros, entre los que es traído a colación Eustaquio, al comentar el mismo libro de la *Ethica*, opinan que la justicia legal se identifica esencialmente con cada una de las virtudes; y, para explicar ésta su opinión ofrecen un símil: la salud no se distingue de los humores que le son armónicos. De este modo afirman que la justicia legal no se distingue de las restantes virtudes. Esa justicia es, pues, como una cierta salud del alma que surge de la armonía de todas las virtudes.

*

Sin embargo, la opinión contraria es mucho más probable y más conforme a la doctrina de Aristóteles, en *Ethica* (V, c. 1 y c. 2), en donde dice que *la justicia legal es superior a las otras virtudes*; lo que sólo podría verificarse si *se distinguiera esencialmente de ellas*. Además dice Aristóteles que con frecuencia acaece que los hombres están muy dispuestos en relación al bien privado de otro, pero no hacia el bien público. Y a su favor trae a colación las palabras del filósofo Biante: "El cargo público delata al hombre". Y por esta razón distingue la justicia legal, que versa sobre el **[31]** bien y la utilidad pública, de la justicia particular. Además distingue ambas justicias por las razones formales de sus objetos. Del mismo modo en la *Politica* (III, c. 10), dice que no se identifican la virtud del hombre y la virtud del buen ciudadano, y que la justicia legal es virtud del buen ciudadano. Ahora bien todos estos extremos no pueden darse si la justicia legal se identifica esencialmente con las demás virtudes morales.

A ciertos autores les parece que San Juan Crisóstomo es de esta opinión en la *Homilia 15*, al comentar aquellas palabras de *Mateo* (5, 6): "Bienaventurados los que sufren hambre y sed de justicia", y dice: "¿Qué justicia?, sobre todo la justicia racional que contradictoriamente se opone a la avaricia". Y un poco más

adelante, al comentar las palabras del mismo *Mateo* (5, 10), “Bienaventurados quienes padecen persecución por la justicia”, dice: “Suelen llamar justicia a cada una de las virtudes del alma, como la piedad, la defensa de los demás”. Éstas son las palabras de San Juan Crisóstomo, cuyo testimonio cita Santo Tomás en el argumento en contra del artículo 7, en dos momentos: y en el primer pasaje del testimonio entiende la justicia particular y en el segundo se refiere a la justicia legal. Pero ciertamente las palabras del Crisóstomo no apremian mucho; aún más, es evidente que son favorables a la opinión que asevera que la justicia legal no se distingue de las otras virtudes, cuando dice: “Suelen llamar justicia a cada una de las virtudes del alma”; a no ser quizá que uno quiera ordenar las palabras de San Juan Crisóstomo de otro modo, como si el sentido fuera éste: “Suelen llamar virtud, esto es, una cierta virtud, a toda justicia, esto es, a la justicia general y universal”.

Sin embargo, mi opinión es la misma de Santo Tomás en los artículos 6 y 7 y en I-II (q66 a3 ad2); la siguen numerosos y muy sabios teólogos.

La argumentación de Santo Tomás en el artículo 6 prueba contundentemente esta verdad.

Finalmente se prueba con un razonamiento óptimo: la prudencia monástica que versa sobre lo que puede obrarse [*agibile*] de modo *propio* y particular, se distingue esencialmente de la prudencia política que versa sobre lo que puede obrarse [*agibile*] de modo *político* y general en la ciudad. Luego las virtudes que giran en torno a los bienes particulares, por parte de la voluntad, se distinguen de la justicia y virtud que gira sobre el bien político y común.

Al antecedente está expresamente en la *Ethica* (VI, c. 8) y en Santo Tomás (en q45 a11 y en q50 a1). Se prueba la consecuencia: la justicia legal, por parte de la voluntad, corresponde a la prudencia política que está en el intelecto, pues ambas versan sobre el bien común, la prudencia dirigiendo y la justicia obrando y emitiendo el acto.

Confirmación del argumento. Las virtudes existentes en las potencias apetitivas se multiplican y se distinguen más fácilmente que las que están en el intelecto. Es así que, estando como está la prudencia en el intelecto, se distingue una que versa sobre los bienes privados, y otra que versa sobre los bienes públicos, y esta distinción es considerada como específica por todos los moralistas. Luego mucho más se multiplicará y se distinguirá la justicia, al estar en la voluntad, una versando sobre el bien particular y otra sobre el bien común. La premisa mayor es manifiesta, dado que la única prudencia monástica versa sobre cada uno de los objetos propios hacederos [*agibiles*], aunque, sin embargo, sobre el mismo objeto propio hacedero se multipliquen las virtudes en las potencias apetitivas.

*

Respuesta a los argumentos de la *parte negativa*.

A los *testimonios de Aristóteles* aducidos por Santo Tomás, éste mismo responde óptimamente. A la réplica se responde que la idea de Santo Tomás no es enseñar que, hablando en sentido estricto, la justicia legal se identifique esencialmente con las restantes virtudes; sino que intenta enseñar lo que he señalado en la tercera conclusión, a saber: que en cierto modo puede hablarse de identificación, precisamente porque *en las virtudes existe una impresión, producida por la justicia legal, mediante la cual se ordenan al bien común*. Quiero, pues, decir que el acto de una virtud cualquiera puede en cierto modo decirse acto de justicia legal debido a la *ordenación pasiva* por la que se ordena al bien común. De este modo Santo Tomás ha querido complacer a Aristóteles. Pero *el hábito de la justicia legal, establecido en la primera conclusión, como distinto, nunca se dirá que se identifica esencialmente con las demás virtudes, ni el acto propio emitido por dicho hábito será acto de otra virtud*.

Respecto a lo que se objetaba, que Aristóteles debería hablar clara y llanamente en las cosas morales, se responde que, moralmente hablando, es suficientemente claro que el sirviente reciba el nombre de quien es sirviente. Así las virtudes morales reciben el nombre de justicia legal en cuanto le sirven a ella, y son ordenadas por ella al bien común.

A los otros testimonios de Aristóteles se responde que el relacionarse con el bien común formalmente no corresponde por propia razón específica ni a la magnificencia ni a la fortaleza, sino en cuanto son ordenadas al bien común por la justicia legal, pues el bien común es el objeto propio de ella; como a esas mismas virtudes no les corresponde ser referidas al bien común por su propia naturaleza, sino en cuanto son ordenadas por la caridad al bien divino que es el objeto propio de ella.

Al testimonio de Santo Tomás se responde que él se explica suficientemente en el pasaje citado, pues dice que la virtud, imperada por la justicia legal, también recibe el nombre de justicia. De este modo, esa virtud no difiere de la justicia legal en esa acepción; sólo hay diferencia de razón.

Al *argumento segundo* se responde que, aunque todas las virtudes tengan por su naturaleza aptitud para poder referirse y ordenarse al bien común, sin embargo, *nunca se ordenan a no ser en cuanto están bajo el imperio de la justicia legal*. Por lo demás el fin del bien común corresponde a las virtudes, no por propia especie, sino por moción superior de la virtud que es la justicia legal.

Al *tercer argumento* se responde que el acto de una virtud cualquiera puede tomarse de dos modos. De un modo, en cuanto se *ordena al bien particular* que es el objeto propio de cada virtud. De otro modo en cuanto el acto es *obra debida según la ley* promulgada sobre la acción de la virtud, es decir, en cuanto es un acto del ciudadano que forma parte de la comunidad. Evidentemente, si esos actos se consideran del primer modo, entonces aún no se entiende que haya mérito. Pero cuando son considerados del segundo modo, ya son entendidos en cuanto se ordenan al bien común y, por tanto, quien preside la comunidad otorga premio a quien obra con celo en cuanto es inducido a operar por la justicia legal.

Respecto a la confirmación, por lo dicho se evidencia ya de qué modo la limosna y el ayuno pueden llamarse actos de justicia legal.

Al *argumento cuarto* y último le niego la premisa menor. Aún más, la justicia legal tiene un acto propio y realmente distinto de los actos de las otras virtudes. El hecho de que, en la mayoría de las ocasiones, el acto aquel se halle unido al acto imperado de otra virtud, esto no elimina la distinción de la virtud. Del mismo modo que el acto de la prudencia apenas podrá hallarse a no ser acerca de la materia de otras virtudes morales y, a pesar de ello, consta que es una virtud distinta esencialmente de aquéllas. Bien es verdad, sin embargo, que puede haber un acto de justicia legal en un propósito actual de observar la ley en todo a causa del bien divino, en el que no se ejerza ningún acto de otra virtud, excepto la prudencia.

*

Duda tercera: la duda tercera versa acerca de la *división de la justicia*. Pero, antes de proponer esta tercera duda, vale la pena fijarse en el orden que ocupa la justicia legal respecto a las restantes partes de la justicia. Y mostraremos este orden, haciendo **[32]** división de la justicia en general en todas sus partes[24].

---

[24] Báñez propone aquí una coherente división de la justicia:

- Justicia
  - Real
    - Perfecta [cardinal]
      - Legal
        - Epiqueya
        - Legal estricta
      - Particular
    - Imperfecta
  - Metafórica

Existe una primera división de la justicia, fundada en la analogía. Hay, pues, una justicia verdadera y propia, y otra justicia metafórica y similitudinaria, cual es la justicia de lo mismo a sí mismo y entre las partes del mismo sujeto. Esta justicia ha de dejarse aparte en la consideración presente. Trataremos de la justicia, en cuanto se refiere a otro, constituyendo igualdad.

A su vez, esta justicia de la que hablamos se divide en justicia cardinal y *perfecta* y justicia *imperfecta*, adjunta a la cardinal. La justicia cardinal y perfecta es la que versa acerca del derecho perfecto; la adjunta a la cardinal es la que versa sobre el derecho imperfecto, teniendo el modo de virtud cardinal, pero careciendo de su perfección. De este género son la religión y la piedad de las que trata Santo Tomás a partir de la cuestión 80 y siguientes.

En tercer lugar, la justicia cardinal se divide en justicia *general o legal* y en justicia *particular*. De la legal hasta aquí hemos dicho qué es y cuál es su objeto. Santo Tomás hace la división de la justicia particular más adelante (en q61 a1). Nosotros nos hemos propuesto hacer la división de la justicia legal en la duda siguiente, la cuarta.

Pero antes es menester examinar la *segunda división*.

Argumento primero contra la segunda división. Lo perfecto e imperfecto no multiplican la especie de las cosas. Luego dicha división no es del género en diversas especies.

Se *responde*, distinguiendo el antecedente. Si la perfección es de la intrínseca razón de ser de la realidad que se dice perfecta y la imperfección es de la intrínseca razón de ser de la realidad que se dice imperfecta, niego el antecedente. En cambio, si la perfección o imperfección no son de la intrínseca razón de ser de la realidad que se dice perfecta o imperfecta, el antecedente es verdadero, pero no prueba nada contra nosotros, dado que, en aquella división, la perfección puesta por nosotros en la definición de la virtud cardinal o de la justicia cardinal pertenece a su intrínseca razón de ser; en cambio, la imperfección pertenece a la intrínseca razón de ser de la virtud que es adjunta a la virtud cardinal: no porque sea imperfecta en razón de virtud, sino porque en razón de justicia falla en algo necesario para constituir la perfecta razón de ser de la justicia cardinal. Hay un ejemplo para explicar esta doctrina: la visión beatífica y la fe están en el género del conocimiento sobrenatural como lo perfecto y lo imperfecto; sin embargo, dado que la perfección es propia de la intrínseca razón de ser de la visión beatífica y la imperfección es propia de la intrínseca razón de ser del conocimiento de la fe, esos dos actos difieren sólo específicamente.

Argumento segundo contra la misma división segunda. Liberalidad y afabilidad son partes potenciales de la justicia cardinal. Y sin embargo, no son verdadera y propiamente justicias. Luego la segunda división es análoga, al igual que lo es también la primera, o ciertamente una parte de la división no es justicia verdadera y propia.

Se *responde* que nosotros no afirmamos que cada una de las partes potenciales de la justicia cardinal sea verdadera y propiamente justicia, sino que dividimos la justicia verdadera y propia en justicia cardinal y justicia adjunta a la justicia cardinal. Así pues, esta parte de la justicia cardinal que contempla la verdadera razón del débito legal, pero tiene deficiencias porque no puede devolver lo igual, ésta es verdadera y propia justicia, aunque sea imperfecta, como es la religión y la piedad. Ahora bien, las partes potenciales de la justicia que carecen de la perfecta índole de justicia, precisamente porque no tienen el débito legal, no tienen la verdadera y propia naturaleza de justicia. La causa de esta diferencia puede ser señalada *a priori*. En efecto, entre los tres aspectos fundamentales, a los que hemos aludido con frecuencia, necesarios a la esencia del derecho –a saber, que se refiera a otro, que conlleve la noción del débito, y, finalmente, que incluya la idea de igualdad–, la falta de la primera constituye la razón de justicia metafórica; pero la falta de la segunda constituye la razón de justicia sólo de la parte potencial; finalmente, la ausencia de la tercera condición constituye una justicia imperfecta, pero verdadera y propia.

Argumento tercero contra las divisiones segunda y tercera. La religión y la piedad son superiores a la justicia particular, aún más, después de las virtudes teologales, la religión ocupa el primer lugar en dignidad –como enseña Santo Tomás (en q81 a6)–. Luego tanto la piedad como la religión son justicias más perfectas que la justicia particular y la justicia legal.

Se *responde* que la religión y la piedad son virtudes más perfectas que la justicia particular; más aún, la religión es virtud superior a toda justicia legal, pero no son superiores en razón de justicia. Esta solución es conforme a la doctrina que hemos ofrecido en este artículo en la duda primera al final en la respuesta a una primera objeción. Pero no es contraria a la respuesta segunda que allí hemos señalado, donde hemos dicho que no se entiende bien que la justicia legal sea una virtud más perfecta que la particular y que no sea una justicia más perfecta. En efecto, allí hablamos de dos especies perfectas de justicia, pero, en cambio, la religión y la piedad no son especies perfectas de justicia. Por tanto, no hay inconveniente en que tanto la piedad como la religión sean virtudes más perfectas en su especie, pero no justicias más perfectas que lo son la justicia legal y la particular.

*

Duda cuarta y última: la justicia legal, ¿es especie subalterna o es especie átoma?

Parece ser *especie átoma*.

Argumento primero. La caridad es una especie átoma cuyo acto y oficio es referir todos los actos de las demás virtudes al bien divino. Luego, semejantemente, la justicia legal cuyo oficio es referir todos los actos de las virtudes al bien común que es su propio objeto, será una especie átoma de la virtud. Santo Tomás, en el artículo 6, se sirve de este ejemplo para explicarnos la esencia de la justicia legal.

Argumento segundo. Solamente podemos figurarnos dos divisiones de la justicia legal. Una en la que se constituya una especie de justicia legal llamada "epiqueya". Otra en la que se divida la justicia legal como género en especies, a saber, en justicia legal que reside "arquitectónicamente" en el príncipe, y en justicia legal que reside "administrativamente" en los servidores o súbditos del príncipe –como dijo Santo Tomás en el artículo 6 resumido en la conclusión segunda–. Es así que ninguna de estas divisiones es una división de género en especies. Luego la justicia legal es una especie átoma. Se prueba la premisa menor en cuanto a la primera división. La epiqueya es sólo parte potencial de la justicia, no sujeta a ésta. Luego la epiqueya no es una especie de justicia. Se prueba el antecedente: porque Santo Tomás no diserta sobre la epiqueya en esta primera parte del tratado de la justicia, sino en la segunda parte (en q120, después del tratado de todas las partes potenciales de la justicia). Se prueba la premisa menor en cuanto a la segunda división. Respecto a la justicia legal que está en el príncipe y a la justicia legal que está en los súbditos, el objeto (a saber, el bien común) es formalmente el mismo. Luego la virtud específica legal es la misma. Ahora bien, a favor de la otra parte está Aristóteles, en *Ethica* (V, c. 10), donde instituye la epiqueya como una parte de la justicia legal (la epiqueya es llamada en latín *aequalitas*). Del mismo modo, Santo Tomás (en el pasaje citado, en a2 ad1), enseña lo mismo.

Argumento tercero en contrario. Se prueba también que la justicia legal que está en el príncipe se distingue específicamente de la justicia legal que está en el ciudadano. En efecto, la prudencia principal o monárquica que reside en el príncipe o en el monarca se distingue específicamente de la prudencia política y

monástica que está en los ciudadanos, como enseña Santo Tomás (en q50 a2) y Aristóteles en *Ethica* (VI, c. 8). Ahora bien, la justicia legal en el príncipe corresponde por parte de la voluntad a la prudencia que está en el intelecto del príncipe; en cambio, la justicia legal que reside en los ciudadanos corresponde también, por parte de la voluntad, **[33]** a la prudencia política que está en sus intelectos. Luego de la misma manera que las prudencias se distinguen específicamente, así las justicias legales deben específicamente distinguirse.

Confirmación del argumento. Ya hemos dicho antes en la duda segunda que las virtudes morales se multiplican y distinguen por parte del apetito más fácilmente que por parte del intelecto. Es así que por parte del intelecto se distinguen específicamente la prudencia del gobernante y la prudencia política. Luego las justicias correspondientes a ellas se distinguen específicamente.

Argumento último. La virtud "arquitectónica" se distingue específicamente de la virtud usual y administrativa. Es así que la justicia legal residente en el príncipe se encuentra como la virtud arquitectónica en cuanto que está en el príncipe; en cambio, en cuanto que se halla en los ciudadanos, está como administrativa y usual, como enseña Santo Tomás en el artículo 6. Luego difieren específicamente.

*

Para decidir la verdad, formularé las conclusiones.

Conclusión primera.– *La justicia legal, considerada en general, se divide primeramente en epiqueya y en justicia legal dicha en sentido estricto*.

Para comprender esta conclusión, se observará que la ley por la que recibe su nombre la justicia legal tiene un doble fin: uno *intrínseco* e *inmediato* que el legislador contempla inmediatamente. Otro *extrínseco y mediato*, pero más principal, al que contempla principalmente el legislador. Pongamos un ejemplo: existe la ley de no abrir las puertas de la ciudad en tiempo de guerra para que los enemigos no la ocupen. El fin inmediato e intrínseco de esta ley es aquél que las palabras manifiestan: que los enemigos no invadan la ciudad. En cambio, el fin remoto, pero más principal, es la salvación y firme estabilidad de la república. Así pues, la justicia legal, en su acepción amplia y general, contempla indiferentemente ambos fines.

Y de acuerdo con esta observación, nosotros tomamos ahora la justicia legal como género que se divide en epiqueya o "equidad" y en justicia legal en sen-

tido estricto. Esta justicia legal en sentido estricto contempla sólo el *fin próximo* de la ley; en cambio, la epiqueya o "equidad" contempla como objeto propio el *fin remoto,* pero que es el más intentado por el legislador. Y de esto se deduce que la justicia legal presta atención a las palabras legales según han sido escritas; pero la "equidad" o epiqueya, pasadas por alto las palabras de la ley, a veces sigue la ley según la exigencia de la idea de justicia y de la utilidad común. Ahora bien, debido a la penuria de nombres, el nombre de justicia legal es acomodado a la justicia que contempla las palabras de la ley; al igual que Aristóteles divide la disposición en *hábito* y *disposición* de modo que el nombre del género sea apropiado a la especie más imperfecta.

Así pues, la conclusión, explicada de este modo, es obtenida de Aristóteles y de Santo Tomás en los textos citados en el primero de los argumentos formulados a favor de la parte afirmativa. Asimismo, está contenida en Aristóteles en *Retorica* (I, c. 11), y en *Magna Moralia* (II, c. 1).

Por otra parte, se prueba la conclusión con argumentos.

Argumento primero. Como Santo Tomás enseña (en q51 a3 y a4), la "sínesis"[25] juzga la verdad de todo lo que se debe hacer conforme a las reglas comunes; en cambio la "gnome"[26] juzga la verdad de lo que se debe hacer, por encima de las reglas comunes, mediante unos principios más altos y universales. Ahora bien, la justicia legal en sentido estricto corresponde, por parte de la voluntad, al juicio de la "sínesis" conforme a las reglas comunes. En cambio, la "equidad" o epiqueya corresponde al juicio de la "gnome", por encima de las reglas comunes, por unos principios más altos y un fin más universal. Luego se distinguen específicamente.

Argumento segundo. El objeto de la justicia legal, en sentido estricto, y el objeto de la "equidad" o epiqueya se distinguen formalmente. Luego las virtudes son distintas específicamente. Se prueba el antecedente: regla y regulado, mensura y mensurado se distinguen formalmente en razón del objeto de la virtud. Ahora bien, el objeto de la "equidad" o epiqueya es razón y medida del objeto de la justicia legal designada de modo particular. Luego esos objetos se distinguen formalmente. La premisa menor queda explicada en la ley de "no abrir las puertas de la ciudad en tiempo de guerra"; en dicha ley es manifiesto

---

[25] Forma de la prudencia que podría llamarse "prudencia estructural".

[26] Forma de la prudencia que, en contraposición con la anterior, podría llamarse "prudencia teleológica". La estructura y el fin de la vida moral dependen del ejercicio de ambas actividades prudenciales.

que la salvación de la ciudad y la tranquilidad y estabilidad de la república es regla y medida con la que debemos evaluar si en ese momento los enemigos deben ser repelidos, o deben ser introducidos en la ciudad en el caso en que se espere la victoria con su entrada en la ciudad.

Argumento último con el que se prueba la conclusión. El objeto de la "equidad" o epiqueya tiene una especial dificultad, por encima del objeto de la justicia legal tomada en sentido especial. Luego se exige una virtud especial para superar dicha dificultad. El antecedente se prueba por la experiencia, pues vemos a hombres, por otra parte sabios y entendidos en derecho y celosos de la ley, y, sin embargo, se ajustan a las palabras y literalidad de la ley tan escrupulosamente que no prestan atención a la intención del legislador.

De ahí que el jurisconsulto Paulo en la ley *Si servum* cite a Celso que dice: en este género de cuestiones en el que se trata del bien y de la equidad, muchas veces se yerra peligrosamente bajo la garantía del conocimiento jurídico. Véase Santo Tomás (en q60 a5 ad2) donde expone otra expresión del Jurisconsulto, semejante a ésta. Del mismo modo Cicerón en el discurso *Pro Aulo Caecina* dice: "¡Cuántas veces algunos defienden en un juicio una causa en defensa del bien y de la equidad! Si, por el contrario, se intenta ajustar el derecho a la literalidad y a las palabras y –como se suele decir– aplicarlo con extrema rigurosidad, suelen comparar el hombre y la dignidad del bien y de la equidad con la injusticia y decir que no se ha de hacer caso a los jurisconsultos". También Aristóteles en *Retorica* (I, c. 13) dice: "Sea elegida la sentencia arbitral de modo que prevalezca el bien y la equidad, dado que en el foro y ante el tribunal del juez, el derecho legal tiene más importancia". De ahí también tuvo su origen el famoso proverbio: *summum ius, summa iniuria* (el derecho, aplicado al pie de la letra, es la mayor injusticia). Evidentemente, en este proverbio, las palabras *summum ius* (justicia extremada) no significan el rigor y la severidad del derecho, pues la dureza del derecho nunca es injusticia, sino que *summum ius* es lo mismo que si dijera la sumaridad y la superficie del derecho que es lo que da a entender la literalidad del derecho. Con esta interpretación literal acaece con frecuencia que en el fondo se esconde la mayor de las injusticias. Sobre todo se aparta uno del verdadero derecho y se comete grandísima injusticia, en el momento en el que el juez se hace esclavo de la literalidad de la ley y no se fija en la voluntad y beneplácito del legislador. Ahora bien, la llamada en sentido especial *justicia legal* se adhiere a la literalidad de la ley, pero de modo que esté preparada y subordinada a poder ser delimitada con el beneplácito y voluntad del legislador, de acuerdo con la equidad de la justicia. Por este motivo el jurisconsulto Paulo, en la ley *Si servum* –párrafos sobre las reglas del derecho– afirma: "En todas las cosas, pero ante todo en derecho se observará esta regla: la equidad". Y por ese motivo lleva la *equidad* tal nombre, el cual es evidentemen-

te un nombre genérico a toda justicia, esto es, es el nombre por antonomasia y por una cierta excelencia precisamente porque la llamada *justicia legal* en sentido estricto, si se compara con la *equidad*, es, como separada, opuesta a ella, o sea, es injusticia. Toda la equidad, pues, que se encuentra en la justicia legal en sentido estricto, debe ser subordinada a la virtud de la equidad, la cual, así, es llamada equidad por excelencia.

*

Conclusión segunda.– *La justicia legal es la misma y es una sola en el príncipe y en los súbditos, según especie átoma*.

Se prueba: porque el objeto formal de la justicia legal que hay en el príncipe y en los súbditos es el mismo. Se prueba el antecedente: el príncipe, mediante la "equidad" o epiqueya, procura el bien común al margen de las leyes comunes; semejantemente, mediante la justicia legal en sentido estricto procura el bien común con las reglas comunes. Es así que los súbditos hacen lo mismo mediante la equidad y la justicia legal en sentido estricto. Luego el objeto de ambos es el mismo. **[34]**

Los argumentos formulados al principio de esta duda a favor de la *parte negativa* prueban esa conclusión; pero es menester responder a ellos en cuanto militan en contra de la primera conclusión.

Al argumento primero se responde negándole la consecuencia. En efecto, el objeto de la caridad es uno y el mismo formalmente según la especie. Es más, no hay una dificultad particular en referir los actos de cada una de las virtudes al bien divino, excepto aquélla que consiste en el amor a Dios. Por lo demás –como ya hemos demostrado– el objeto de la justicia legal varía, según la especie y la razón formal del objeto, respecto a la justicia legal llamada "equidad", y respeto a la justicia legal tomada en sentido *especial*. Asimismo, la dificultad en procurar el bien común al margen de las reglas comunes es mayor que en procurarlo mediante las reglas comunes y las leyes. Por este motivo, no se identifican la razón de ser de la caridad y la razón de ser de la justicia legal.

Al *argumento segundo* se responde en cuanto a la parte primera: Santo Tomás, en el tratado de la "equidad" o epiqueya, ha guardado tanto el orden natural como el orden disciplinario. Guardó el orden natural porque procedió de las justicias más imperfectas a la "equidad" que es la más perfecta de todas las justicias. Guardó el orden disciplinario, porque habló antes de las justicias que se

atienen a las reglas y leyes comunes; pero puso en último lugar a la "equidad" que hace cumplir el derecho fuera de las normas comunes, corrigiendo y rectificando las obras de las demás virtudes. La segunda parte del argumento prueba la segunda conclusión y no se opone a la primera. Semejantemente no se refutará el primer argumento en contrario, pues es favorable a la conclusión primera y no es un obstáculo para la segunda.

Al *segundo argumento en contrario* se responde en cuanto milita contra la conclusión segunda. En la mayoría de las ocasiones las virtudes se multiplican más fácilmente en la voluntad que en el intelecto, dado que el intelecto es potencia más simple y más perfecta que la voluntad: las cosas que en las facultades inferiores están dispersas, suelen unirse en las facultades superiores. Pero a veces acaece lo opuesto, a saber, que se multiplican "las luces" en el intelecto por las que las realidades se aclaran y se perfeccionan y, por parte de la voluntad, no se multiplica la inclinación y la propensión a las realidades. Por ejemplo, en el intelecto hay dos hábitos acerca de los primeros principios, uno llamado "intelecto" acerca de los principios especulativos, y otro llamado "sindéresis" sobre los principios prácticos y morales. En cambio, por parte de la voluntad, ni hay dos hábitos, ni siquiera uno respecto al bien connatural, mostrado por las diversas "luces" del intelecto, sino que la voluntad sola, sin hábito sobreañadido, es propensa e inclinada a un bien de ese género; aún más, la propia voluntad es la propensión e inclinación. Otro ejemplo: en el ámbito especulativo hay por parte del intelecto un hábito acerca de los primeros principios y otro acerca de las conclusiones; y, sin embargo, por parte de la voluntad, el hábito de virtud acerca de los medios elegibles y acerca del fin de la virtud es uno solo e idéntico: así, un solo hábito de templanza forma la buena intención acerca de una materia y la buena elección de los medios al fin pretendido, aunque, sin embargo, en el intelecto, también en el ámbito práctico, hay cuatro hábitos o virtudes para la operación de la templanza o de cualquier otra virtud, a saber, la *eubulía*, la *sínesis*, la *gnome* y la *prudencia*. De este modo decimos ahora que, junto a la distinción de prudencia en *monástica* y *política*, puede haber identidad esencialmente de la justicia legal en súbditos y príncipe.

Al *argumento último* se le niega la premisa menor, pues la justicia legal en el príncipe no es arquitectónica por su naturaleza; y por su propia naturaleza contempla solamente el mismo fin que la justicia legal en los súbditos, pues contempla el bien común. Ahora bien, la virtud arquitectónica, esto es, supervisora por su naturaleza, debe tener un fin más universal. Pero es verdad lo que dice Santo Tomás, en el artículo 6: la justicia legal, en cuanto que reside en el príncipe, es cuasi arquitectónica. En efecto, aunque ella por naturaleza no tiene que imperar en el príncipe más que en los súbditos, sin embargo, cuando el sujeto es

el propio príncipe está destinada más a *mandar* que cuando el sujeto son los súbditos, a los que corresponde *obedecer* al príncipe para procurar el bien común. Más aún, del mismo modo, cada una de las virtudes que residen en el príncipe puede llamarse arquitectónica en cierto modo; en cambio, la que reside en los súbditos se llamará *usual* y cuasi *administrativa*. Ésta es la razón: porque el príncipe impera cada uno de los actos de las otras virtudes en cuanto son ordenadas por la justicia legal al bien común; por su parte, los súbditos ejecutan los actos, sobre los que el príncipe impera, a causa del mismo fin: el bien público. **[35]**

—

ARTÍCULO 8

SI LA JUSTICIA PARTICULAR TIENE MATERIA ESPECIAL

SÍNTESIS DEL ARTÍCULO

Conclusión única.– *A la pregunta formulada en el artículo se responde afirmativamente: la justicia sólo tiene como objeto las acciones y realidades exteriores, según un determinado aspecto especial, a saber, en cuanto que por ellas un hombre se ordena a otro*[27]. **[36]**

---

[27] "Todas las cosas que pueden ser rectificadas por la razón son materia de la virtud moral, que se define por la recta razón, como pone en evidencia el Filósofo en *Ethica,* II. Pueden, en efecto, ser rectificadas por la razón no sólo las pasiones *interiores* del alma, sino también las acciones y las cosas *exteriores* que se presentan al servicio el hombre. Sin embargo, por las acciones y cosas exteriores por las que los hombres pueden comunicarse entre sí, se considera el orden de un hombre a otro; en cambio, en las pasiones interiores se considera la rectificación del hombre en sí mismo. Y, por tanto, ya que la justicia se ordena a otro, no versa sobre toda la materia de la virtud moral, sino sólo sobre las acciones y cosas exteriores, con arreglo a cierta razón especial del objeto, es decir, en cuanto que por ellas un hombre se coordina con otro". (*Summa Theologiae,* II-II q58 a8c).

Soto muestra claramente la *necesidad* ontológico-moral de la justicia particular. Comienza insistiendo en que la justicia *particular* no se ocupa de la materia de todas las virtudes, sino sola-

ARTÍCULO 9

SI LA JUSTICIA VERSA SOBRE LAS PASIONES

SÍNTESIS DEL ARTÍCULO

Conclusión primera.– *A la pregunta formulada en el artículo, se responde negativamente*[28].

---

mente de los actos *exteriores* y de las *cosas*. Pues todo el conjunto de cosas que dependen de nuestro albedrío y que pueden ordenarse según las normas de la razón, es lo que constituye la materia de las virtudes morales; en realidad la virtud se llama moral, porque ordena y compone las costumbres. Pues bien, *tres* son los géneros de elementos que dependen de nuestra voluntad, a saber: las *pasiones* del alma, los actos *exteriores* y las *cosas* de que hacemos uso. Los hombres se relacionan unos con otros mediante las acciones y las cosas. Ahora bien, la ordenación y mitigación de las pasiones propiamente pertenecen a la rectitud que el hombre ha de observar consigo mismo. Como la justicia se diferencia de las demás virtudes en que éstas ordenan al hombre en sí mismo, y la justicia, en cambio, tiene por objeto establecer la igualdad *entre muchos*, se sigue que la materia propia de la justicia son los *actos exteriores y las cosas*; por ejemplo, dar a otro el honor debido, no afrentarlo, devolver al acreedor el dinero, o cualquiera otra cosa que se le deba. Así pues, la justicia particular no se ocupa de las pasiones y movimientos interiores del alma. El sujeto de esa virtud es la voluntad, y los actos de la voluntad ni son, ni pueden llamarse pasiones, porque la pasión produce siempre transmutación corporal, que propiamente sólo puede darse en el apetito sensitivo. Además la materia de la justicia está constituida por aquello que *se refiere a otro*; en cambio, las pasiones, por estar ocultas, no se ordenan inmediatamente a otro; de ahí se sigue que esta virtud no tiene por materia las pasiones.

Ahora bien, la justicia particular, aunque esencialmente pertenezca a una parte del alma, o sea, a la voluntad, en la cual tiene su asiento, sin embargo como la voluntad mueve y aplica las demás partes a sus funciones, se sigue que la justicia, no directamente, sino por cierta redundancia, se derrame o extienda por todas. (D. de Soto, *De iustitia et iure,* III q2 a6, pp. 210-211).

[28] "La verdad de esta cuestión se demuestra por dos procedimientos: primero, por el *sujeto* mismo de la justicia, que es la voluntad, cuyo movimiento o cuyos actos no son pasiones, como se ha demostrado antes; mas sólo se llaman pasiones los movimientos del apetito sensitivo. Por esto la justicia no versa sobre las pasiones, como la templanza y la fortaleza, que radican en lo irascible y concupiscible. Segundo, por parte de la *materia*, porque la justicia trata sobre las cosas que se refieren a otro; ahora bien: no nos ordenamos a otro inmediatamente por las pasiones interiores. Así pues, la justicia no tiene por objeto las pasiones". (*Summa Theologiae,* II-II q58 a9c).

Siendo la justicia una "relación al otro" –dice Soto–, las *pasiones*, como la ira, la ambición, la avaricia, etc., por sí mismas ni aprovechan, ni perjudican al prójimo; y por tanto, de esta manera

Conclusión segunda.– *Cada una de las virtudes morales se ordena al gozo y a la tristeza como a ciertos fines que hay que conseguir*.

Esta conclusión se halla en la respuesta del Aquinate a la dificultad primera[29].

Conclusión tercera.– *La rectificación de las operaciones, en cuanto ordenadas a la materia exterior, pertenece a la justicia; pero en cuanto que dichas operaciones tienen su origen en las pasiones, la rectificación pertenece a las otras virtudes morales que tienen su razón de ser en las pasiones y sobre éstas versan.*

---

consideradas, nada tienen que ver con la justicia. Y por esto la mitigación de tales movimientos pertenece al mismo que los experimenta. Al prójimo le aprovechan o le perjudican mediante los actos exteriores. Ser nocivo o causar injuria al prójimo puede depender de dos cosas: o de la malicia de la voluntad, o de la mala disposición del apetito sensitivo. Por ejemplo, puede uno robar una cosa a otro, o causarle un perjuicio no por el deseo de poseerla, sino con la intención de hacerle daño. Y al contrario podría uno apoderarse de una cosa ajena, y esto es lo más ordinario, no por maldad, pues más querría no dañarle, sino por codicia. Hay que distinguir, pues, las funciones de las virtudes y atribuir a cada una la suya. La ordenación y rectificación de las obras exteriores en cuanto entrañan adecuación a otro es función de la justicia. Pero cuando la maldad nace de un movimiento desordenado, en este caso ha de ser rectificada por las otras virtudes; como la liberalidad reprime la avaricia, y la templanza reprime la ambición. Sin embargo como los actos exteriores no se especifican por los movimientos interiores, sino por las mismas cosas exteriores, sucede que las mismas *acciones* son también materia de la justicia más bien que de las otras virtudes. Soto explica que, en el orden que existe entre los movimientos interiores, los actos exteriores y las cosas mismas, las acciones exteriores ocupan el *lugar medio* entre los movimientos, que son sus principios, y las cosas, que son su materia. Es preciso, en la justicia particular, juntar las acciones y las cosas; porque hay actos exteriores que no se ocupan de las cosas, como la honra y la deshonra, la murmuración y la alabanza, etc.; y hay otras que consisten en el uso de las cosas, como la donación de dinero, la ofrenda, la restitución de cualquiera cosa robada; y todas estas cosas son materia de la justicia. (D. de Soto, *De iustitia et iure*, III q2 a6, pp. 210-211).

29 Aristóteles había dicho, en *Ethica*, II, que la virtud moral trata sobre los placeres y las tristezas. De aquí habían tomado pie algunos para decir que como el placer (esto es, el gozo) y la tristeza son pasiones, luego la justicia, por ser virtud moral, tendrá por objeto las pasiones. Santo Tomás responde: "Cualquier virtud moral versa sobre los placeres y las tristezas como *materia*, porque la fortaleza recae sobre los temores y audacias. Pero toda virtud moral se ordena al gozo y a la tristeza sólo como a ciertos fines *subsiguientes*, puesto que, como dice el Filósofo en *Ethica*, VII, el gozo y la tristeza son el fin principal que tenemos en cuenta cuando decimos que esto es bueno y aquello es malo. Sólo en este sentido pertenece también a la justicia, porque no es justo el que no se alegra de las operaciones justas, como se dice en *Ethica*, I". (*Summa Theologiae*, II-II q58 a9 ad1).

Esta conclusión se encuentra en la respuesta del Aquinate a la segunda dificultad[30].

Conclusión cuarta.– *La justicia legal puede desplegarse en el campo de las pasiones más que lo pueda hacer la justicia particular; pero, hablando en sentido absoluto, no tiene por objeto las pasiones, sino las operaciones*[31].

La intención de Santo Tomás en estos dos artículos (8-9) es descubrir la diferencia entre la justicia tomada *en orden a la acción* de dar a otro su derecho y la justicia tomada *en orden al objeto* identificado con el derecho atribuido a otro. Ahora bien, todo acto versa sobre una materia [*circa quam*], que se identifica con el objeto en la realidad; sin embargo, la acción de la virtud impone la

---

30 Dicha dificultad u objeción subraya que por la justicia son rectificadas las operaciones que se refieren a otro; pero como las operaciones de esta clase no pueden rectificarse si no están rectificadas las pasiones –porque de la desordenación de éstas proviene el desorden en las antedichas operaciones, pues por la concupiscencia de los placeres carnales se cae en el adulterio, y por el excesivo amor al dinero se pasa al hurto–, luego es necesario que la justicia se ocupe de las pasiones. Santo Tomás se enfrenta a esa dificultad con el siguiente argumento: "Las operaciones exteriores están, en cierto modo, en medio entre las cosas exteriores, que son su materia, y entre las pasiones interiores, que son sus principios. Pero ocurre a veces que hay defecto en uno de estos extremos, sin fallar respecto del otro, como si uno quitase la cosa de otro, no por deseo de poseerla, sino por voluntad de dañarle; o, por el contrario, si alguno desea la cosa de otro, la cual, no obstante, no quiere quitársela. La rectificación, pues, de estas operaciones, en cuanto que se terminan en las cosas exteriores, pertenece a la justicia; pero la rectificación de las mismas, en cuanto que proceden de las pasiones, pertenece a las otras virtudes morales, las cuales tienen como objeto las pasiones. Luego la justicia impide el hurto de la cosa ajena en la medida en que es contra la igualdad que debe establecerse en las cosas exteriores; la liberalidad, en cambio, lo prohíbe, en cuanto procede del deseo inmoderado de las riquezas. Y ya que las operaciones exteriores no toman la especie de las pasiones interiores, sino, más bien, de las cosas exteriores, como de sus objetos, se deduce, hablando con propiedad, que las operaciones exteriores son materia de la justicia más bien que de las otras virtudes morales". (*Summa Theologiae,* II-II q58 a9 ad2).

31 La tercera dificultad recogida por Santo Tomás dice que como la justicia particular se refiere a otro, así también la justicia legal; pero la justicia legal trata sobre las pasiones, pues de otra manera no se extendería a todas las virtudes, de las cuales algunas tienen manifiestamente por objeto las pasiones; luego la justicia se refiere a las pasiones. Santo Tomás responde: "El bien común es el fin de las personas individuales que viven en comunidad, como el bien del todo es el fin de cada una de las partes. Mas el bien de una sola persona singular no es el fin de otra, y por eso la justicia legal, que se ordena al bien común, puede extenderse a las pasiones interiores, por las cuales el hombre se rige de algún modo en sí mismo, más que la justicia particular, que se ordena al bien de otra persona particular; aunque la justicia legal se extienda principalmente a las demás virtudes respecto de las operaciones exteriores de éstas, es decir, en cuanto que la ley prescribe hacer obras de fortaleza, de templanza y de mansedumbre, como se dice en *Ethica,* V". (*Summa Theologiae,* II-II q58 a9 ad3).

forma a la materia sobre la que versa, constituyendo en la materia el medio que es el objeto formal que la virtud opera. Lo mismo que un carpintero considera, según su arte, la madera como *materia* sobre la que versa su arte; mas, en cuanto imprime la figura en la madera, es considerada la razón de objeto en la madera trabajada por el arte.

COMENTARIO

Así pues, en estos dos artículos Santo Tomás trata de la materia acerca de la que versa la justicia. Para comprender esto se tendrán en cuenta las *observaciones* siguientes:

Primera, que los términos “operación” y “pasión”, tomados en una significación amplia, son aplicados a todas las acciones y pasiones, ya sean propias de la voluntad o del apetito sensitivo, o las potencias externas ejecutivas. Ahora bien, cuando la acción del apetito sensitivo se encuentra con una alteración física del órgano en el que se asienta el apetito, el nombre de “pasión” ha sido acomodado para significar las acciones del apetito sensitivo; en cambio, las demás acciones de la voluntad y de las potencias externas mantienen el nombre de “operación”. Aún más, cuando por las pasiones el hombre se dispone bien o mal en orden a sí mismo y, por otra parte, cuando por las operaciones se dispone bien o mal en orden a otro, los moralistas hablan usualmente de que las acciones de la voluntad y las potencias externas sean llamadas operaciones por las que el hombre es ordenado a otro, pero no aquéllas ordenadas a sí mismo, aunque se encuentren sin pasión.

Segunda, que la justicia legal de ningún modo se proporciona ni determina para sí una materia especial, sino la materia universal de las otras virtudes. De esta justicia puede entenderse el testimonio de la glosa que cita Santo Tomás (en a8 ob1). Este testimonio, sin duda, es de San Agustín en *De Genesi contra manichaeos* (II, c. 10). El otro testimonio –citado en el mismo artículo 8, objeción segunda, tomado de San Agustín, *Liber de diversis quaestionibus LXXXIII* (q61)–, puede entenderse también de la misma justicia, dado que estos testimonios se verifican principalmente de la justicia legal; aunque Santo Tomás refute las dos objeciones aludidas de otro modo. Santo Tomás muestra esta explicación en el artículo 9 (ad3). La razón de lo expuesto en esta observación es manifiesta: la justicia legal ordena a los ciudadanos y sus bienes al bien público, como el bien de las partes se ordena al bien del todo y como el medio al fin. Es

así que las pasiones, llevadas al medio de la razón, son bienes de los propios ciudadanos. Luego la justicia legal las ordena también al bien público.

Tercera, que si queremos hablar con mucha propiedad y muy formalmente, la justicia legal versa sólo acerca de las operaciones y no sobre las pasiones. Es evidente que esta doctrina es de Santo Tomás (en a9, ad3), donde dice que la justicia legal versa principalmente acerca de las operaciones, incluso las operaciones de **[37]** aquellas virtudes que se refieren a las pasiones, v. gr., la fortaleza, en cuanto es imperada por la justicia legal, se refiere principalmente a la acción exterior, a saber, al ataque en la guerra o también a la fuga en tanto en cuanto convenga al bien público. Esto mismo lo había dado a entender Santo Tomás (en a9, ad3): efectivamente, no dice en absoluto que la justicia legal contempla las pasiones como *materia*, sino que habla comparativamente, es decir, que la justicia legal tiene por objeto las pasiones más que la justicia particular.

—

Artículo 10

SI EL MEDIO DE LA JUSTICIA ES UN MEDIO REAL

COMENTARIO

Sobre estos dos artículos[32] se presenta la duda siguiente: la justicia, al menos, la particular, ¿versa sólo acerca de las *operaciones* o realmente versa al mismo

---

32 Parece muy extraño que Báñez no haya dedicado aquí, en el artículo 10, siquiera unas líneas a comentar el sentido que tiene la tesis clásica de que “la virtud consiste en el medio”. En cambio, ofrece una larga reflexión para explicar contenidos que corresponden al artículo anterior (a9). Quizás la omisión pudo deberse a que, camino de la imprenta, se traspapelaron los cuadernillos correspondientes al artículo 10; luego los tipógrafos redistribuyeron el escrito original de Báñez, completando el contenido del artículo 9 en el artículo 10. Este curioso hecho, presente en la edición salmantina de 1594, se repitió un año después en la edición veneciana, copia de la anterior.

tiempo acerca de las *pasiones*? Esta duda tiene aneja otra: ¿está la justicia sólo en la voluntad subjetivamente o en realidad está a la vez también en el apetito sensitivo? La solución de ambas dudas es la misma, pues si la justicia versa sólo acerca de las operaciones, estará sólo en la voluntad subjetivamente, pero si a la vez versa acerca de las pasiones, estará al mismo tiempo en el apetito sensitivo.

*

Objeciones o argumentos de la *parte negativa*: *se prueba que la justicia versa al mismo tiempo acerca de las operaciones y acerca de las pasiones, que está a la vez en la voluntad y en el apetito sensitivo.*

Argumento primero. La misericordia versa a la vez sobre las operaciones y las pasiones, y al mismo tiempo, está en la voluntad y en el apetito sensitivo, como hemos demostrado (en II-II q30 a3, duda 2). Luego también la justicia, al

---

Por esta razón he redactado en la introducción, siguiendo a Soto, un párrafo dedicado al "medio de la virtud".

Santo Tomás enfoca el problema del "medio" en la virtud, partiendo de lo que dice Aristóteles en *Ethica,* V, sobre este punto: "Las otras virtudes morales tratan principalmente sobre las pasiones, cuya rectificación no se considera a no ser en relación al hombre mismo, de quien son las pasiones, en cuanto se irrita o desea como debe según las diversas circunstancias. Y, por tanto, el medio de tales virtudes no se determina por la proporción de una cosa a otra, sino sólo *en relación con el mismo sujeto virtuoso*. Y además de esto, en estas virtudes el medio es únicamente según la razón con *respecto al sujeto mismo*. Pero la materia de la justicia es la *operación exterior,* en cuanto que esta misma, o la cosa de que se hace uso, tiene la debida proporción a otro sujeto. Y, en consecuencia, el medio de la justicia consiste en cierta igualdad de proporción de la cosa exterior a la persona exterior. Ahora bien: lo igual es realmente el medio entre lo mayor y lo menor, como se dice en *Metaphysica,* X. Luego en la justicia hay un medio real". (*Summa Theologiae,* I-II q58 a10c).

El problema está en saber si la justicia expresa un medio ideal (de razón) o un medio real. Santo Tomás afronta la siguiente objeción: en las cosas que *son buenas en absoluto* no es admisible hablar de superfluo o de deficiente, y, por consiguiente, tampoco de un medio, como es evidente en las virtudes; pero la justicia tiene por objeto *las cosas buenas en absoluto;* luego en la justicia no hay un medio real. El Aquinate responde: "Lo que es bueno de modo absoluto puede entenderse en dos sentidos: uno, lo que es bueno *de todas las maneras*, como lo son las virtudes; y así, en las cosas que son buenas de modo absoluto no cabe fijar ni medio ni extremos. En otro sentido, dícese algo bueno de modo absoluto porque es *absolutamente bueno*, es decir, considerado según su naturaleza, aunque por abuso pueda hacerse malo, como sucede en las riquezas y honores. Y en tales cosas puede percibirse lo superfluo o excesivo, lo deficiente y lo medio, respecto de los hombres que pueden usar de ellas bien o mal. Y así se dice que la justicia versa sobre las cosas absolutamente buenas". (*Summa Theologiae,* I-II q58 a10 ad2).

menos la justicia particular versará acerca de las operaciones y las pasiones, y estará en la voluntad y en el apetito sensitivo. Se prueba la consecuencia, dado que, como la justicia se refiere a otro, así también la misericordia se dispone a aliviar la miseria de otro. Por lo que, si la misericordia modera las pasiones del apetito sensitivo aliviando el sufrimiento y la dureza de la miseria ajena, se sigue que también la justicia modera la pasión del apetito sensitivo, evitando el excesivo deseo de los bienes temporales que impide devolver a otro lo que se le debe y el devolverlo pronta y agradablemente.

Confirmación de este argumento. La liberalidad, que se refiere también a otro, versa a la vez acerca de las operaciones y las pasiones, como enseña Santo Tomás (en a9, ad2). **[38]** Luego la razón sobre la justicia será la misma.

Argumento segundo. Las virtudes que están en el apetito sensitivo como en su sujeto, y tales son la fortaleza y la templanza, versan a la vez sobre las operaciones y las pasiones. Luego lo mismo acaecerá en el caso de la justicia. Se prueba el antecedente: el acto esencial de la fortaleza y de la templanza es la elección de la voluntad, según la doctrina de Aristóteles en *Ethica* (VI, c. 2), pues una virtud moral cualquiera es esencialmente un hábito electivo. Ahora bien, la elección es principalmente acto elícito de la voluntad aunque sea una cierta elección participada en el apetito sensitivo, pero ésta es menos principal al ser derivada de la elección de la voluntad. Luego la fortaleza y la templanza versan acerca de las operaciones. Con este argumento no sólo es impugnada la conclusión del artículo 9, sino también su primer razonamiento.

Argumento tercero. Se prueba también que al menos la justicia legal versa acerca de las operaciones y pasiones y, en consecuencia, está subjetivamente en la voluntad y en el apetito sensitivo. Efectivamente, Santo Tomás en la respuesta a la tercera objeción atribuye a la justicia legal el versar acerca de las pasiones, aunque menos principalmente, pues no es óbice el poner un hábito en el apetito sensitivo, al igual que en él se ponen los hábitos de misericordia y de liberalidad, a pesar de ser ordenadas estas virtudes a otro. Buridán en *Quaestiones in Ethicam* (V, q1), es contrario a la doctrina de Santo Tomás.

*

Para solucionar el problema, formulemos *dos* conclusiones.

Conclusión primera.– *La justicia, incluso la particular, versa sólo acerca de las operaciones y, consiguientemente, solamente está en la voluntad como en su sujeto.*

Esta es opinión expresa del Filósofo en *Ethica* (V, c. 1 y c. 2); también es doctrina de Santo Tomás (en I-II q60 a2 y a3), en donde, al hablar en general de la justicia, enseña esta conclusión. Ahora bien, esta conclusión se interpretará del modo siguiente: la justicia por sí misma sólo contempla las operaciones referidas a otro, como materia propia sobre la que versa. Pero justamente con esto, es también verdad que alguna justicia contempla las pasiones que serán por ella moderadas indirectamente y, por supuesto, estando por medio otras virtudes.

Conclusión segunda.– *Tanto la justicia legal como la particular sólo residen en la voluntad como en su sujeto.*

Se prueba, porque la justicia sólo contempla directamente las operaciones. Es así que no versa sobre las pasiones del apetito sensitivo. Luego sólo está en la voluntad subjetivamente. El antecedente es demostrado por Santo Tomás en los artículos 8 y 9. La razón es ésta: porque la virtud está colocada, como en su sujeto, en esta sola potencia cuyo acto queda moderado. Sobre esta conclusión véase lo dicho antes en el artículo 4.

*

Al *argumento primero* se responde, negándole la consecuencia. Y la razón de la diferencia es ésta: porque la misericordia humana contempla directamente a la vez las operaciones y las pasiones, esto es, el bien ajeno y el bien propio. El bien ajeno en cuanto que el hombre es ordenado por ella a aliviar la miseria ajena; y el bien propio de quien la tiene en cuanto que se ordena en torno a la compasión que está en el apetito sensitivo; pues la misericordia se define: "Es la compasión de la miseria ajena con el fin de aliviarla". Precisamente por esto, la virtud de la misericordia humana exige dos hábitos parciales para su perfección: uno en la voluntad respecto al bien ajeno, otro en el apetito sensitivo respecto al bien propio. Ahora bien, hablamos de la misericordia humana, puesto que la misericordia, considerada en términos absolutos y en su propia naturaleza, se encuentra propiamente en Dios, en el que no existe pasión alguna, a no ser metafóricamente. Del mismo modo, sobre la liberalidad humana se dirá que in-

cluye dos hábitos: uno, en orden al bien ajeno, en la voluntad; otro, para moderar la pasión de la avaricia, en el apetito sensitivo.

Pero, en cambio, la justicia humana esencial y directamente sólo contempla el bien ajeno. Ahora bien, si uno, a causa de la avaricia, queda paralizado para devolver lo que debe, o para devolverlo agradablemente como lo exige la virtud, entonces, pertenecerá a otra virtud el que tal pasión sea moderada, a saber, a la liberalidad. Lo mismo que si un juez queda frenado para dictar una recta sentencia, debido a la pasión de la fornicación, entonces pertenece a la virtud de la castidad eliminar aquel impedimento, pues las virtudes están unidas a las otras y potencian recíprocamente sus obras.

Al *segundo argumento* se responde que la elección de la voluntad, provocada por la virtud de la templanza y de la fortaleza, no es una operación del modo como utilizamos ahora el nombre de operación, dado que la elección de la voluntad, provocada por dichas virtudes, se refiere y se ordena toda ella al bien del hombre que las posee mediante la moderación de las pasiones. Pues, aunque esas virtudes estén sólo subjetivamente en el apetito, sin embargo, la pronta y deleitable elección de la voluntad acerca de tal materia sólo puede existir si se la hace salir de las virtudes existentes en el apetito sensitivo. Y aunque estén en una potencia inferior como en su sujeto, sin embargo, pueden hacer salir al acto de la elección residente en la voluntad. En efecto, las virtudes regidas por el dictamen de la prudencia residente en el intelecto o son adquiridas u operan y ponen en ejercicio sus operaciones por dicho dictamen. Por esta causa, en virtud de la prudencia, pueden provocar o hacer salir el acto en la voluntad, en cuanto a modo de virtud, al igual que los filósofos dicen que las imágenes sensibles iluminadas por el “intelecto agente” producen la especie inteligible en el “intelecto paciente”. Así pues, ahora decimos que tomamos la palabra “operación” sólo para significar la acción ordenada perfectamente al bien de otro. Por este motivo, la elección proveniente de la justicia no es llamada operación ni es materia sobre la que la justicia opera. Evidentemente, la *materia* sobre la que versa es aquélla en la que la acción de la virtud imprime su modo y forma. Así pues, la elección de la justicia no puede ser la materia sobre la que la justicia opera, sino que debe ser una operación exterior o una realidad exterior, pues Santo Tomás, al señalar la materia de la justicia, una y otra vez repite que la materia de la justicia son las operaciones exteriores y las realidades mismas.

Al *último argumento* se responde que la justicia legal no versa esencial y directamente acerca de las pasiones.

A la confirmación se le niega el antecedente. En efecto, tomamos el medio real, no según que la realidad es trascendental, sino según que se distingue de

las pasiones de la persona en la medida que deben ser moderadas en orden a ella misma. Por lo demás, lo que allí mismo se objeta sobre la fortaleza y sobre la virtud de la templanza no es óbice para que la fortaleza y la templanza sólo versen inmediatamente sobre las pasiones, cuyo objeto es la delectación del gusto o tacto; o, respecto a la fortaleza, el temor o audacia, en cuanto son moderadas como es menester; por otra parte, que el soldado pelee diestramente se debe a la habilidad, a la agilidad de los miembros y a la fortaleza natural. Y con esto se evidencia la respuesta a la confirmación segunda: en efecto, en aquel caso la justicia manda que la operación de luchar se lleve a cabo por ser cosa debida a otro; en cambio, la fortaleza, al moderar las pasiones del temor y de la audacia, concurre de modo distinto a como lo hace la justicia. **[39]**

—

ARTÍCULO 11

SI EL ACTO DE LA JUSTICIA ES DAR A CADA UNO LO SUYO

SÍNTESIS DEL ARTÍCULO

Conclusión.– *A la pregunta planteada en el artículo, la respuesta es afirmativa*[33].

[33] “La materia de la justicia es la operación exterior, en cuanto que esta misma, o la cosa que por ella usamos, es proporcionada a otra persona a la que estamos ordenados por la justicia. Ahora bien: se dice que es suyo –de cada persona– lo que se le debe según igualdad de proporción, y, por consiguiente, el acto propio de la justicia no es otra cosa que dar a cada uno lo suyo”. (*Summa Theologiae,* II-II q58 a11c).

Precisamente porque el objeto de la justicia es establecer el medio entre las cosas para que no se destruya la igualdad entre los hombres, y porque igualdad es lo mismo que lo justo, siendo lo justo lo mismo absolutamente que derecho, se sigue que el acto de la justicia consiste en dar a cada uno su derecho, lo que es suyo, no apeteciendo lo ajeno, despreciando la propia utilidad, a fin de que se conserve la igualdad común. Lo cual se aplica a las especies de la justicia particular, tanto a la distributiva, como a la conmutativa. (D. de Soto, *De iustitia et iure,* III q2 a7, p. 213).

COMENTARIO

Obsérvese brevemente que el acto de justicia, definido como “dar a cada uno lo que es suyo”, puede acaecer de dos modos:

De un modo, que lo que se da a otro sea propio de él y sea considerado de su propiedad, v. gr., cuando yo entrego a Pedro un caballo que él me había facilitado.

De un segundo modo, que lo que se da, antes de entregarlo, no era propio de aquél a quien se entrega ni era considerado entre sus propiedades, sino que él solamente tenía el derecho de que yo se lo diera, y yo lo haría de su propiedad con mi operación de dárselo otorgándoselo, v. gr., cuando yo pago a un asalariado su sueldo por el trabajo de un día, o devuelvo tanto dinero cuanto había recibido en préstamo.

Así pues, la conclusión del artículo se verifica *de ambos modos*, pues no es menester que lo que se da a otro por un acto de justicia sea propio de aquél a quien se le da antes de entregárselo, sino que es suficiente que llegue a ser de su propiedad con mi entrega, a la que tiene derecho. Para comprender este artículo recuérdese lo que hemos dicho en el artículo 1 de esta cuestión; y también, en los artículos 6 y 7. **[40]**

En cambio, la justicia *general* se extiende mucho más, por no tener un objeto determinado; por tanto, su acto no es solamente éste, sino también ordenar todas las demás virtudes al bien común.

ARTÍCULO 12

SI LA JUSTICIA SOBRESALE ENTRE TODAS LAS VIRTUDES MORALES

SÍNTESIS DEL ARTÍCULO

Conclusión primera.– *A la pregunta planteada en el artículo, se responde que manifiestamente la justicia "legal" es la más preclara entre todas las virtudes morales. Las razón es porque su acto propio es el bien común*[34].

Conclusión segunda.– *También la justicia "particular" es más preclara entre otras virtudes morales. La razón es porque reside en un sujeto más noble y tiene un objeto más noble.*

COMENTARIO

En los artículos precedentes Santo Tomás nos ha expuesto un estudio de la justicia tomada en sentido *absoluto*; en cambio, en este artículo nos ofrece un estudio *comparativo* de la misma. La justicia se compara a todas las otras virtudes en I-II (q66 a3), donde se afirma que las virtudes intelectuales son superiores, hablando en sentido estricto, a todas las virtudes morales; y, por esto, la prudencia que en razón de su sujeto es enumerada entre las intelectuales, es

---

[34] "Si hablamos de la justicia *legal*, es claro que ésta es la más preclara entre todas las virtudes morales, en cuanto que el bien común es preeminente sobre el bien singular de una persona. Y según esto, el Filósofo, en *Ethica*, V, afirma que la más preclara de las virtudes parece ser la justicia. Pero, aun refiriéndose a la justicia *particular*, también ésta sobresale entre las otras virtudes morales por doble razón: la primera de las cuales puede tomarse del *sujeto*, es decir, porque se halla en la parte más noble del alma, en el apetito racional, esto es, en la voluntad, mientras que las otras virtudes morales radican en el apetito sensitivo, al que pertenecen las pasiones, que son materia de las otras virtudes morales. La segunda razón deriva del *objeto*, pues las otras virtudes son alabadas solamente en atención al bien del hombre virtuoso en sí mismo. En cambio, la justicia es alabada en la medida en que el virtuoso se comporta bien con respecto al otro; y así, la justicia es, en cierto modo, un bien de otro, como se dice en *Ethica*, V" (*Summa Theologiae*, II-II q58 a12c).

superior a las otras virtudes morales; y por eso, en el presente artículo Santo Tomás compara la justicia con las demás virtudes, exceptuada la prudencia.

Ahora bien, nosotros no controvertiremos universalmente sobre la excelencia de la virtud de la justicia comparándola con las demás virtudes morales, sino sólo comparándola con la *misericordia*. Hay dos razones por las que se establece este plan.

Primera, porque no puede tenerse una información exacta y un conocimiento comparativo de dos extremos, si antes no se tiene el conocimiento perfecto de cada uno de ellos. Pero hasta aquí solamente se ha tenido un conocimiento perfecto de la misericordia (en q30).

La segunda razón es porque esta misma pregunta, a saber, si una virtud es superior a las demás, Santo Tomás la formula sobre diez virtudes: en la cuestión 30 la formula sobre la misericordia; en el artículo presente, se refiere a la justicia; en la cuestión 81 a la religión; en la cuestión 104 a la obediencia; a la liberalidad en la cuestión 117; a la fortaleza, en la cuestión 123; a la paciencia, en la 136; a la templanza, en la cuestión 141; a la virginidad, en la cuestión 152; y finalmente, a la humildad, en la cuestión 161.

En resumen, se ofrece esta duda: ¿es la justicia superior a la misericordia?[35].

---

[35] Aunque la misericordia es una virtud moral, parecería que es más excelente que la justicia, (*Summa Theologiae,* II-II q30 a3), por ser una virtud propia de Dios. A esto responde Soto que si se considera la misericordia como *pesar de la miseria ajena* es inferior a la justicia, ya que tiene su asiento en el apetito concupiscible; pero si se la considera no en cuanto que guarda orden con el afecto sensible, es decir, en cuanto significa conmiseración, sino solamente en cuanto significa *deseo de librar a otros de su miseria*, en este caso es más excelente que la justicia, por ser una virtud por su misma condición divina. "Porque querer y poder remediar todas las miserias y privaciones, tanto comunes como particulares, supone un sujeto libre totalmente de males y de desgracias, lo cual sólo puede convenir a la inaccesible majestad de Dios. Por esta causa también su efecto es el más excelente de todos, que consiste en aliviar y remediar totalmente sin obligación ninguna las necesidades de los demás". Porque si la *liberalidad* está en un plano inferior a la justicia, es porque la justicia es el fundamento de la liberalidad, y porque la liberalidad no está tan cerca del bien común, ni se extiende a todos; mas la *misericordia* en la cima donde se encuentra, es decir, en cuanto se halla en Dios, no presupone la justicia, al contrario, Dios creó las cosas más bien por su misericordia que porque estuviera obligado a ello; y asimismo la misericordia se ocupa del bien común y se extiende a toda la sociedad. "Y por tanto siendo una virtud divina, no puede compararse con la justicia". También se puede decir que, en cierto modo, la justicia es una virtud divina; "pero es en tal forma divina, que según su razón propia, que es pagar lo debido, puede ser humana; mas la misericordia, como es incompatible con toda miseria por destruirlas a todas, es en sumo grado propia de Dios, y por tanto en Él brilla y resplandece más que la justicia". (D. de Soto, *De iustitia et iure,* III q2 a8, p. 219).

Argumentos de la *parte negativa*.

Argumento primero. Santo Tomás (en q30 a4) dice: “La misericordia es superior a todas las virtudes que se ordenan al prójimo”.

Argumento segundo. El acto de misericordia es mucho mejor y más poderoso que el acto de justicia. Luego también lo será su virtud. Se prueba el antecedente: el acto de misericordia consiste en reparar y aliviar la miseria del prójimo; en cambio, el acto de justicia consiste en dar al prójimo lo que es suyo. Es así que aliviar y poner remedio a las deficiencias de los demás es propio de un agente más poderoso y capaz. Luego el acto de misericordia es superior al acto de justicia, virtud que puede existir entre iguales.

Argumento tercero. Aliviar toda la miseria espiritual, tanto de las personas privadas como de la comunidad, pertenece al acto de la misericordia. Es así que ese acto es el más divino y el más excelente, y ninguno más grande que él puede pensarse. Luego, entre todas las virtudes, la misericordia es la más excelente de entre todo género.

*

Ante esta duda, *en primer término* se responde siguiendo la doctrina de Cayetano al hacer el comentario de este artículo: dado que la misericordia –como se ha dicho– incluye dos hábitos, uno que reside en el apetito sensitivo y versa sobre las pasiones, y otro que reside en la voluntad y versa sobre las operaciones exteriores reparadoras de la miseria ajena, el hábito primero evidentemente es más imperfecto que el hábito de la justicia –cosa que prueba Santo Tomás en este artículo 12–; en cambio, el hábito segundo es mucho más excelente que la virtud de la justicia –cosa que prueban los argumentos presentados en esta duda–. Pero Santo Tomás no se contradice a sí mismo. En efecto, en el artículo presente dice que la justicia es superior a todas las virtudes morales; habla, pues, de las virtudes morales que generalmente son enumeradas entre las morales. Pero, en cambio, es evidente que en la segunda consideración la misericordia pertenece más a la virtud teológica de la caridad que a la virtud moral. Sin duda alguna por este motivo precisamente Santo Tomás disertó sobre la misericordia en el tratado de la caridad, por tanto, no la consideró en él como virtud moral, pues de haber sido así hubiera reservado el tratar de ella al examinar las partes potenciales de la justicia. **[41]**

En *segundo término* se responde y, quizá mejor, siguiendo la doctrina de Santo Tomás (en a11 ad1): la misericordia humana es virtud concomitante a la justicia. De ahí que esta comparación solamente se haga con las demás virtudes que no son concomitantes con la justicia. Ni es sorprendente que una virtud que acompaña y actúa con una virtud cardinal, sea en términos absolutos una virtud mejor que la cardinal, como es el caso de la religión que, después de las virtudes teologales, es la más excelente, como dice Santo Tomás en la cuestión 81, pues versa sobre el culto a Dios. De este modo, pues, decimos que la misericordia humana, a pesar de acompañar y obrar juntamente con una virtud cardinal, es una virtud mejor que ella, como prueban los argumentos formulados.

En *tercer término* se responde que, aunque la misericordia por su naturaleza en toda su generalidad y plenitud pueda reparar toda miseria ajena, incluso la del mundo entero, sin embargo, la misericordia humana que ahora comparamos con la justicia humana no es eficaz para realizar un bien tan grande en cuanto que como objeto plenario suyo en general se considera que también incluye la divina misericordia; más aún, la misericordia humana dista mucho de la eficacia de ejecutar un acto perfecto sobre su objeto. Y en cambio, la justicia, incluida la humana, opera perfectamente acerca de su objeto, pues ejecuta a la perfección la igualdad sobre él; y, por este motivo, hablando en sentido estricto, la justicia humana es más perfecta que la misericordia humana.

Esta doctrina está muy de acuerdo con la doctrina de Santo Tomás, expuesta en el artículo 11, en las respuestas a las dificultades primera y segunda.

III
LA INJUSTICIA

(Comentario a *Suma Teológica*, II-II q59)

SVMMA ARTICVLI.

PRIMA conclusio. Duobus modis potest contingere, quòd aliquis faciat iniustum, & non sit iniustus secundum quòd iniustus dicitur ab habitu iniustitiæ. Primo quidem si faciat iniustũ præter intẽtionem. Secundo si facit iniustum ex aliqua passione.

Secunda conclusio. Facere iniustum ex intentione & electione est proprium iniusti secundum quod iniustus dicitur ab habitu iniustitiæ.

COMMENTARIVS.



VBITATVR in hoc articulo circa istas conclusiones D. Tho. Videntur enim falsæ. Primo quidem, quoniam actio iniuriosa furri facta ex passione formaliter est actus iniustitiæ, ergo facit hominem iniustum formaliter. Quemadmodum etiam qui fornicatur in loco sacro, quanuis fornicetur ex passione, & nollet cum muliere esse ibi, nihilominus facit formaliter sacrilegium, & ipse est sacrilegus, ergo impertinens est quòd aliquis peccet ex passione, ad hoc, quòd non sit formaliter vitium talis speciei.

Secundo arguitur. Omnis actus iniquus siue ex ignorantia siue ex passione siue ex intentione, contrariatur iustitiæ & corrumpit illam, ergo poterit generare habitum contrarium iniustitiæ si sæpius multiplicetur.

Tertio arguitur. Omnis actio iniuriosa siue ex ignorantia siue ex passione siue ex intentione fiat, si peccatum mortale est auertit hominem à Deo, & corrumpit omnes virtutes infusas, immò etiam auertit hominem à Deo vt authore naturæ, & manet omnino miser, ergo ille est iniustus.

Denique arguitur. *Si doctrina D.Thomæ vera est, sequitur ꝙ habeat verum in alijs vitijs contrarijs alijs virtutibus moralibus*: Consequens tamen est falsum, ergo, &c. Probatur sequela, quoniam rationes Diui Thomæ in articulo æqualiter procedunt de omnibus vitijs. Minor autem probatur ex doctrina D.Tho. in solutione ad tertium. Vbi docet, differentiam inter iniustitiam & alia vitia: sicut est differentia inter iustitiam & alias virtutes secundum comparationem ad obiectum. In oppositum tamen est doctrina Arist. lib. 5. Ethic. cap. 8. quam explicat D.Tho. in art.

PRO decisione difficultatis sit prima conclusio. Rectè & verè Arist. & morales philosophi illum sequuti attribuunt soli actioni iniustitiæ ex intentione & electione factæ, vt sit propria hominis iniusti faciatq; iniustum.

Pro intelligentia huius conclusionis. Notandũ est, quòd in duplici sensu potest verificari & probari. Vno modo, vt iniustus accipiatur pro homine iniusto secundũ habitũ iniustitiæ. Alio mõ vt propriũ accipiatur pro eo ꝙ alicui conuenit primo & per se & maxmè formaliter. Probatur ergo conclusio in priori sensu: quoniam quanuis sit verum, ꝙ attenta facultate liberi arbitrij possit aliquis homo prorumpere prima vice in actum iniustitiæ ex electione & intentione factum: tamen moraliter loquendo hoc non contingit. Nemo enim repente fit summus neque in virtute neque in vitio. Est igitur argumentum. Actus iniustitiæ ex electione & intentione, est summus actus in illo genere actus & vitij, ergo qui illum exercet habet habitum iniusti-

A tiæ. Et confirmatur, quoniam sicut virtus est dispositio perfecti ad optimum: ita vitium vt dicitur. 7. Physicor. est dispositio imperfecti ad pessimum. Sed hæc dispositio nõ acquiritur quolibet actu imperfecto sed necesse est per incrementa procedere siue in bono siue in malo, ergo qui iam peccat ex intentione & electione circa tale obiectum habituatus est respectu illius.

Deinde probatur conclusio in alio sensu. Iniustum non ex intentione & electione volitum, quãuis sit præuisum & cognitum: non est per se primo volitum licet possit dici, per se secundò volitum. Similiter iniustum ex ignorantia & passione volitũ non est per se & directè volitũ, sed indirectè vel in
B terpretatiuè, ergo sola actio iniusta ex intentione & electione habet ꝙ sit propria primo & per se hominis iniusti. Reliquæ vero actiones etiam iniustæ non habent hoc primò & per se & formaliter, sed per se secũdò, vel indirectè vel per accidens & interpretatiuè. Antecedens probatur, quoniã in moralibus finis expressè intentus specificat actum formalissimè: sicut in numeris vltima vnitas superueniens dat speciẽ numero, ergo actus iniustitiæ exercitus ex intentione & electione talis finis, est proprius & formalissimus iniustitiæ habitus.

Secunda conclusio. Doctrina D.Tho. etiã habet verum in vniuersis vitijs, vt rationes factæ probãt: sed quoniam alia vitia præter iniustitiã, versantur
C circa passiones, visum est aliquibus ꝙ illa operatio in alijs vitijs dicatur fieri ex passione, quæ fit ex passione circa aliã materiã, non circa propriã illius vitij. Quoniã alias omnis actio vitiosa esset ex passione in illis vitijs. Nobis tñ non placet hæc intelligentia. Est enim differentia inter incontinentem & intẽperatum. ꝙ quanuis vterq; se exerceat circa passiones non moderando illas: tamen incontinens dicitur peccare ex passione: intemperatus autem ex habitu & electione. Ratio est huius differentiæ, quoniam ille dicitur peccare ex passione, qui peruenitur ab aliqua passione ab eaque irritatur, quæ non est sibi voluntaria vel non omnino voluntaria. At vero quando aliquis iam habet habitum intempe-
D rantiæ, iam ipsæ passiones voluntariæ sunt, & aliquando imo & sæpè voluntariè incitãtur atque irritatur. Atque hoc pacto etiam in materia intemperantię inuenietur aliquis qui non peccet ex passione, sed ex habitu & intentione & electione.

Ad argumenta in oppositum respondetur. Ad primum quòd actio iniustitiæ facta ex passione à sciente & vidente quòd est iniustitiæ actio, magis accedit ad formalitatẽ vitijs iniustitiæ, quã ea quæ fit ex ignorantia. Vtraque tamen non est per se primò actio iniustitiæ sed per accidens intenta vel per se secondò.

Ad secundum respondetur, solam actionem quæ fit per se primo ex intẽtione & electione cõtrariari
E per se primo virtuti iustitiæ: & præsuponit moraliter loquendo habitum iniustitiæ.

Ad tertium respondetur, quòd non solum apud Theologos, sed etiam apud philosophos morales verum est quòd vnicus actus iniustitiæ, qui est peccatum mortale, corrũpit omnes infusas virtutes. Sed tamen ex virtutibus acquisitis semper manet quædam habitualis dispositio virtutis ad bonum: neque statim vnico actu generatur habitus vitij.

Ad quartum, ex doctrina D.Tho. respõdetur, ꝙ potius inde colligitur nostra secũda conclusio. Quãuis aliqualis differentia asignetur à D. Tho. inter iustitiam & alias virtutes: & consequenter inter actionem iniustitiæ & actionem aliorum vitiorum

ARTI-

ARTÍCULO 1

SI LA INJUSTICIA ES UN VICIO ESPECIAL

SÍNTESIS DEL ARTÍCULO

Conclusión primera.– *La injusticia ilegal es, por su esencia, un vicio especial; pero, según la intención, es un vicio general*[1].

Conclusión segunda.– *La injusticia particular tiene materia particular y es vicio más especial*[2]. **[42]**

---

[1] Santo Tomás parte de que la injusticia se opone a la justicia; y como la justicia es virtud especial, luego la injusticia es un vicio especial. "La injusticia es de dos clases: la primera, la *ilegal*, que se opone a la justicia legal. Ésta es, por esencia, un vicio especial en cuanto que se refiere a un objeto especial, es decir, al bien común que desdeña. Pero, en cuanto a la intención, es vicio general, pues por el desprecio del bien común puede ser conducido el hombre a todos los pecados; como también todos los vicios, en la medida en que se oponen al bien común, tienen razón de injusticia, como derivados de ésta, según se ha dicho antes al tratar de la justicia. Otra forma de injusticia es aquélla que entraña cierta desigualdad con respecto a otro; esto es, según que el hombre quiere tener más bienes, como riqueza y honores, y menos males, como trabajos y daños. En esta acepción, la justicia tiene materia *especial* y es vicio particular opuesto a la justicia particular". (*Summa Theologiae,* II-II q59 a1c).

De modo que así como hay una justicia general o legal y otra especial, existe también una injusticia general y otra particular. La injusticia ilegal, diametralmente opuesta a la justicia legal, es un vicio especial, pero por la intención y dominio es general. "Pues de la misma manera que la justicia legal es, por su esencia, una virtud especial –pues tiene como objeto el bien común– y sin embargo domina en todas y a todas las ordena a su fin, otro tanto ha de juzgarse de la injusticia. Porque la injusticia ilegal es una desobediencia a las leyes, y un desprecio del bien común, y en este caso es un vicio especial. Sin embargo también se extiende por todos los vicios. Porque puede uno adulterar, y asesinar y robar, etc., por desprecio de la ley". (D. de Soto, *De iustitia et iure,* III q3 a1, p. 220).

[2] Es un vicio especial la injusticia que destruye la igualdad que se refiere a otro y trastorna la desigualdad, por ejemplo, queriendo tener más riquezas u honores y padecer menos infortunios, o vendiendo más caro de lo debido y comprando a menor precio, etc. Esta injusticia tiene una materia y un objeto especial. Porque de dos maneras puede ser un hombre injusto, "o burlando las leyes, o tomando sin equidad más de lo que debe; así como también de dos maneras puede uno ser

COMENTARIO

En este artículo solamente se observará que, al multiplicarse uno de los opuestos de tantos modos de cuantos se multiplica el otro, consiguientemente, respecto a la injusticia debemos hacer completamente las mismas divisiones que asignamos a la justicia. Además, la materia sobre la que versa la injusticia es absolutamente la misma materia que aquélla sobre la que versa la justicia; bien es verdad que debe ser diferente la razón formal del objeto. Sobre este asunto trata Aristóteles en *Ethica* (V, c. 2). **[43]**

———

Artículo 2

SI SE LE LLAMA A ALGUIEN INJUSTO POR EL HECHO DE REALIZAR INJUSTICIA

SÍNTESIS DEL ARTÍCULO

Conclusión primera.– *De dos modos puede acontecer que alguien haga lo injusto y no sea injusto, en cuanto que injusto se dice por el hábito de la injusticia: de un modo, si hace lo injusto sin intención; de un segundo modo, si hace lo injusto debido a una pasión*.

Conclusión segunda.– *El hacer lo injusto intencionadamente y por elección es propio de un hombre injusto, dado que uno es llamado injusto por el hábito de la injusticia*[3].

———

justo, u obrando legítimamente, es decir, obedeciendo a las leyes y procurando el bien común, u obrando equitativamente, es decir, dando a cada uno lo que le pertenece". (D. de Soto, *De iustitia et iure*, III q3 a1, p. 221).

3 Aristóteles, en *Ethica*, V, dice que alguien puede *cometer injusticia y no ser injusto*. Santo Tomás argumenta así esta idea: "Como el objeto de la justicia es una igualdad en las cosas exte-

COMENTARIO

En este artículo se duda acerca de esas dos conclusiones de Santo Tomás, pues *parecen ser falsas*.

Argumento primero. Una acción injuriosa, hecha por pasión, es formalmente un acto de injusticia. Luego hace formalmente injusto al hombre; al igual que quien fornica en lugar sagrado, aunque fornique por pasión y no quisiera hacerlo con la mujer en aquel lugar, sin embargo, comete formalmente sacrilegio, y él es sacrílego. Luego no viene al caso que uno peque por pasión, para no ser formalmente un vicio de tal especie.

Argumento segundo. Todo acto injusto, provenga de la ignorancia, o de la pasión o de la intención, es contrario a la justicia y la corrompe. Luego si el acto se repite a menudo, podrá generar el hábito contrario de la injusticia.

Argumento tercero. Toda acción injuriosa, ya se haga por ignorancia, o por pasión o intencionadamente, si es pecado mortal, aleja al hombre de Dios y destruye todas las virtudes infusas, aún más, incluso aparta al hombre de Dios como autor de la naturaleza y permanece completamente infeliz. Luego él es injusto.

---

riores, así también el objeto de la injusticia es cierta desigualdad, es decir, según que se atribuya a alguien más o menos de lo que le corresponde. Mas ese objeto se compara con el hábito de la injusticia mediante el acto propio, que se llama *la injusticia*. Puede, en efecto, ocurrir que el que realiza un acto injusto no sea injusto, en un doble sentido. Primero, por falta de referencia de la operación al objeto propio de la misma, la cual recibe su especie y nombre del objeto propio; no, por el contrario, del objeto accidental. Ahora bien: en las cosas que son hechas por un fin, denomínase esencial lo que se ha intentado, y accidental lo que se hace involuntariamente. Y por esto, si alguien hace algo que es injusto no teniendo intención de hacer lo injusto, como cuando lo hace por ignorancia, entonces no realiza lo injusto propia y formalmente hablando, sino sólo accidental y materialmente. Y tal operación no se denomina injusticia. En segundo lugar, puede suceder por defecto de conexión de la operación misma con el hábito. Pues una injusticia puede a veces proceder de alguna pasión, como de la ira o de la concupiscencia, y otras de la elección, es decir, cuando la misma injusticia de suyo agrada; y entonces, propiamente, procede del hábito, porque a cualquiera que tiene un hábito le es agradable propiamente lo que conviene a dicho hábito. Luego hacer lo injusto con intención y elección es propio del hombre injusto, en la medida en que se llama injusto al que tiene el hábito de la injusticia. Sin embargo, alguien puede hacer lo injusto involuntariamente o por pasión sin el hábito de la injusticia". (*Summa Theologiae,* II-II q59 a2c).

Argumento cuarto. Si la doctrina de Santo Tomás es verdadera, se sigue que contiene la verdad en otros vicios contrarios a otras virtudes morales. Ahora bien, el consecuente es falso. Luego queda probado. Se prueba la consecuencia, dado que las razones de Santo Tomás en el artículo se aplican igualmente a todos los vicios. La premisa menor se prueba con la doctrina de Santo Tomás en la respuesta a la tercera dificultad, en la que muestra la diferencia entre la injusticia y los otros vicios, al igual que hay diferencia entre la justicia y las otras virtudes según su relación al objeto. Sin embargo, es opuesta la doctrina de Aristóteles en *Ethica* (V, c. 8), explicada por Santo Tomás en este artículo.

*

Para aclarar la dificultad, formulemos las conclusiones.

Conclusión primera.– *Aristóteles y los filósofos moralistas que le siguen atribuyen rectamente y con razón a la sola acción de la injusticia, hecha intencionadamente y por elección, el ser propia del hombre injusto y el hacer injusto a éste*[4].

---

[4] Si bien la virtud hace bueno al que la posee, no ha de ser considerado inmediatamente injusto y malo todo aquél que obra de manera injusta. El punto de inflexión está aquí en el *hábito*. ¿De qué manera puede ocurrir que uno cometa una acción injusta, y sin embargo no por ello ser injusto? Que la cometa meramente por ignorancia o por pasión, y no por hábito y por elección.

"Para el concepto de virtud –explica también Soto– es necesario que uno obre constantemente con conocimiento y libertad por un bien honesto. Por lo cual, si uno por casualidad o por una pasión repentina realiza un acto de virtud, no por eso es una persona íntegra, pues practica el bien no de modo esencial, sino de manera accidental. Y para que pueda decirse que uno es injusto, es necesario no sólo que cometa algo injusto, sino que lo ejecute por vicio, es decir, por hábito depravado. [...] La raíz de donde propiamente brota lo injusto es el hábito, con que la potencia se mueve hacia su objeto. Así propiamente es injusto el que obra libre y habitualmente.

Así pues, de dos maneras puede ocurrir que una persona no sea injusta, aunque obre injustamente: Primeramente por *falta de relación entre el acto y el objeto*, es decir, por falta de intención en el que obra; puesto que la intención hace que el acto sea voluntario, y por tanto humano. De donde se sigue que cualquiera que sea la manera en que uno no obra voluntariamente, deja de ser injusto; y como la ignorancia y la violencia destruyen el voluntario, alguien que obra injustamente por ignorancia o impulsado por la fuerza no hace injuria a nadie; lo mismo que si uno mueve tu mano para herir con ella a otro, porque en este caso ni el deseo, ni la acción tienen nada de injustos, a no ser accidentalmente. [...] De la misma manera que tampoco tendrías mérito alguno si del mismo modo practicaras alguna acción justa.

En segundo lugar puede ocurrir que no se le considere injusto a quien comete alguna acción injusta por *falta de relación entre el hábito y el acto*. Es decir, en el caso en que, si bien el objeto

Para comprender esta conclusión, se hará notar que puede ser verificada y probada en un doble sentido. De un modo, en cuanto se toma el vocablo "injusto" como el hombre injusto según el hábito de la injusticia. De un segundo modo, en cuanto se toma el vocablo "propio" como aquello que conviene primordial y esencialmente, y, sobre todo, formalmente.

Se prueba, pues, la conclusión en el *primer sentido*. Realmente, aunque sea verdad que, estando atenta la facultad del libre albedrío, un hombre puede entregarse por vez primera a un acto de injusticia, realizado por elección e intencionadamente, sin embargo, hablando moralmente, esto no acaece, pues nadie llega a ser de repente perfecto en la virtud ni en el vicio. Por tanto, se argumenta: el acto de injusticia, llevado a cabo intencionada y electivamente, es un acto perfecto en aquel género de acto vicioso. Luego, quien lo ejerce, tiene el hábito de la injusticia.

Confirmación del argumento. De la misma manera que la virtud es una disposición de lo perfecto a lo óptimo, así también el vicio –como se dice en *Physica*, VII– es una disposición de lo imperfecto a lo pésimo. Ahora bien, esta disposición no se adquiere con un cualquier acto imperfecto, sino que es menester avanzar en el bien o en el mal gradualmente[5]. Luego el que ya peca intencionada y electivamente sobre un objeto está habituado a ello.

A continuación se prueba la conclusión en el *segundo sentido*. Lo injusto querido de manera no intencionada ni electiva, a pesar de ser previsto y conocido, no es querido de modo esencial y primario, aunque pueda decirse querido de

---

es intentado por la voluntad, y por tanto la acción tenga por término tal objeto, sin embargo dicha acción no procede de hábito; como sucede cuando alguien, siendo por una parte manso y bueno, hiere a otro en un arrebato de ira, pues en este caso no obra con libertad, porque para obrar con libertad se necesita que preceda la deliberación, y por consiguiente tampoco obra por hábito.

De esto dicho se deduce nuestra conclusión, a saber: que *para que una persona pueda con razón llamarse injusta es necesario que intente directamente lo injusto, pues cuando lo intenta accidentalmente no será injusta.* Y como el hábito se relaciona con el objeto mediante la acción, se necesita una *doble relación* y aplicación para que uno obre intencionadamente lo injusto, y pueda así ser llamado injusto, a saber: que la acción se *dirija intencionadamente al objeto*, es decir, que el objeto sea querido; y además que esta misma acción guarde *libre relación con el hábito*, es decir, que proceda del hábito y no de una pasión". (D. de Soto, *De iustitia et iure*, III q3 a2, p. 222).

[5] Aristóteles afirmó (*Ethica*, V, c. 9) que es falsa la opinión de los que piensan que el hombre justo no menos que el injusto puede obrar injustamente, es decir, hacer una cosa injusta de suyo. Soto explica esa equivocación, argumentando que "los que se hallan imbuidos de buenos hábitos, no pueden, aunque quieran, elegir fácilmente lo que es injusto, si bien podrían hacerlo por ignorancia, o arrastrados por un movimiento repentino. De donde surgió el axioma: nadie se hace malo de repente". (D. de Soto, *De iustitia et iure*, III q3 a2, p. 222).

modo esencial y secundario. Semejantemente, lo injusto querido por ignorancia y pasión no es esencial ni directamente querido, sino indirecta o conjeturalmente. Luego la sola acción injusta, hecha electiva e intencionadamente, es propia primordial y esencialmente del hombre injusto. En cambio, las demás acciones también injustas no lo son primordial, ni esencial, ni formalmente, sino que lo son esencialmente en segundo término, o indirecta, accidental y conjeturalmente. Se prueba el antecedente: en efecto, en las cosas morales, el fin expresamente intentado especifica el acto formalmente, al igual que en los números la última unidad añadida da numéricamente la especie. Luego el acto de injusticia, ejercido por la intención y elección de tal fin concreto, es el hábito propio y muy formal de la injusticia.

Conclusión segunda.– *La doctrina de Santo Tomás contiene también la verdad en lo referente a todos los vicios considerados en general, tal y como lo prueban las razones propuestas.*

Ahora bien, dado que los demás vicios, exceptuada la injusticia, versan sobre las pasiones, a algunos les ha parecido que la operación en todos los demás vicios es producida por una pasión, derivada de la pasión sobre otra materia, no de la pasión sobre la materia propia de aquel vicio, puesto que, si fuera de otro modo, toda acción viciosa provendría de la pasión existente en aquellos vicios. A mí, sin embargo, no me place esta interpretación: pues hay diferencia entre un incontinente (impúdico) y el intemperante (falto de templanza). En efecto, aunque ambos se ejercitan en las pasiones, al no moderarlas, sin embargo, el incontinente peca por pasión; en cambio, el intemperante peca por hábito y elección. La razón de esta diferencia es porque peca por pasión aquél que cae en ella y por ella es estimulado, pero la pasión no le es voluntaria o no le es completamente voluntaria. En cambio, cuando uno ya tiene el hábito de la intemperancia, las pasiones son ya voluntarias; y, a veces, aún más, es incluso con frecuencia incitado y estimulado voluntariamente. Y de este modo, también en materia de intemperancia se encontrará alguno que no peca por pasión, sino por hábito, intención y elección.

*

Respuesta a las objeciones.

Al *argumento primero* se responde que la acción de injusticia, ejecutada pasionalmente por quien sabe y ve que es acción de injusticia, se acerca a la for-

malidad del vicio de injusticia más que la acción hecha por ignorancia. Bien es verdad que ninguna de las dos es esencial y primariamente acción de injusticia, pero es intentada accidentalmente o esencial y secundariamente.

Al *argumento segundo* se responde que la sola acción ejecutada esencial y primariamente, siendo electiva de manera intencionada, es contraria esencial y primariamente a la virtud de la injusticia y, moralmente hablando, presupone el hábito de la injusticia.

Al *argumento tercero* se responde que teólogos y moralistas dicen ser verdad que un solo acto de injusticia que sea pecado mortal destruye todas las virtudes infusas. Sin embargo, de entre las virtudes adquiridas siempre queda una habitual disposición de la virtud al bien; y evidentemente, con un solo acto no se genera de inmediato el hábito del vicio.

Al *cuarto argumento* se responde siguiendo la doctrina de Santo Tomás: que nuestra segunda conclusión se colige más bien de su doctrina, aunque Santo Tomás señale alguna pequeña diferencia entre la injusticia y las otras virtudes y, consiguientemente, entre la acción de la injusticia y la acción de los otros vicios. **[44]**

---

[45] ARTÍCULO 3

SI PUEDE ALGUIEN SUFRIR VOLUNTARIAMENTE LO INJUSTO

SÍNTESIS DEL ARTÍCULO

Conclusión primera.– *Esencial y formalmente nadie puede hacer lo injusto involuntariamente, ni sufrirlo voluntariamente*[6].

---

[6] Santo Tomás plantea el hecho de que sufrir injusticia es opuesto a hacer lo que es injusto. Y como nadie hace lo injusto sino queriendo, luego, por oposición, nadie padece injusticia a no ser no queriendo. Argumenta esta idea de la siguiente manera: “La acción, de suyo, procede del

Conclusión segunda.– *Accidental y cuasi materialmente uno puede o hacer lo injusto sin querer o sufrirlo queriendo*[7].

---

agente; en cambio, la pasión, de suyo, proviene de otro. De ahí que una misma cosa no pueda ser, al mismo tiempo y bajo el mismo concepto, agente y paciente, como se expone en *Physica* (III y VIII). Mas el principio propio de la acción en los hombres es la voluntad, y, por ello, el hombre hace propiamente y por sí mismo lo que hace queriendo; y, por el contrario, sufre propiamente lo que contra su voluntad soporta, porque, en la medida en que está queriendo algo, es de suyo principio de su acto y, por ello, en cuanto es de esta clase, es más bien agente que paciente. Pues debe decirse que nadie puede hacer lo injusto de modo esencial y formalmente hablando, sino queriéndolo, ni sufrirlo, sino no queriéndolo. Mas, de modo accidental y hablando casi materialmente, puede alguno hacer, no queriéndolo, lo que es de suyo injusto (como cuando uno obra sin intención), o perjudicarse queriendo, como cuando voluntariamente alguien da a otro más de lo que le debe". (*Summa Theologiae,* II-II q59 a3c).

Aristóteles había dicho (*Ethica,* V, c. 9) que nadie padece injusticia o injuria cuando voluntariamente consiente en ella. Acerca de lo cual argumenta Santo Tomás: "La pasión es efecto de una acción exterior. En efecto, en el hacer y sufrir lo injusto, el elemento material es lo que se obra exteriormente, tomado en sí mismo, como se ha dicho; pero lo que allí existe esencial y formalmente es determinado según la voluntad del agente y del paciente, como es manifiesto por lo ya expuesto. Luego debe decirse que el que uno haga lo injusto y otro lo sufra, hablando materialmente, son siempre cosas concomitantes; pero, si hablamos formalmente, uno puede hacer lo injusto intentando perjudicar a otro, y, sin embargo, no sufrir éste la injusticia porque la sufre queriendo. Por el contrario, puede alguno sufrir la injusticia si, aun no queriendo lo que es justo, lo sufre, y, no obstante, el que ignorándolo lo hace, no cometerá la injusticia formal, sino sólo materialmente". (*Summa Theologiae,* II-II q59 a3 ad3).

Soto –siguiendo en esto a Santo Tomás– concluye que de suyo y formalmente nadie comete injusticia, sino queriendo cometerla, ni la sufre, si no la rehúsa. Pues "de la misma manera que es propio de la intrínseca naturaleza de la acción proceder de un agente, así también lo es de la naturaleza intrínseca de la pasión que sea hecha por otro, sin cooperación alguna por parte del que la padece". Porque una misma cosa no puede ser agente y paciente a la vez, y por el contrario todo lo que se mueve, es movido por otro (Aristóteles, *Physica,* III y VIII). En el caso del hombre "el principio propio de obrar es la voluntad; y por esto se dice que el hombre propiamente hace lo que brota de su voluntad; puesto que padecer quiere decir ser superado o vencido. Pues bien, cuando uno padece, consintiéndolo pone en ello la causa y ayuda, y por esto se puede decir que obra y no que padece; de donde se sigue que nadie, hablando formalmente, padece, sino cuando resiste. Ciertamente padecer es lo mismo que estar sujeto a violencia". (D. de Soto, *De iustitia et iure,* III, q3 a3, p. 223).

[7] Soto había enseñado que "alguien, *accidental y materialmente* hablando, puede sufrir voluntariamente una injusticia, de la misma manera que, sin querer y accidentalmente, puede hacer una cosa justa. Como si uno por ignorancia consiente que hagan con él lo que es malo. O cuando uno obligado por la necesidad recibe prestado dinero con usura". (D. de Soto, *De iustitia et iure,* III, q3 a3, p. 223). Soto explica que "obrar y padecer injustamente, tomados *materialmente,* siempre son correlativos; pues nadie, efectivamente, puede hacer una injusticia, sin que haya otro que la sufra; ni tampoco puede sufrirla, sin que haya uno que la cometa. Mas hablando *formalmente,*

Ambas conclusiones han sido tomadas de la doctrina de Aristóteles, de la *Ethica* (V, c. 9). Y con evidencia la primera conclusión está expresamente contenida en aquella famosa regla de derecho: "No se hace injuria a quien a sabiendas consiente" (libro 6, regla 27); y ha sido tomada de la ley *Nemo*, a propósito de las reglas del derecho.

COMENTARIO

Observaciones que deben tenerse en cuenta sobre la *primera conclusión* y sobre la famosa regla de derecho.

Primera. El consentimiento y la voluntad de quien sufre injusticia no debe nacer de la ignorancia, dado que el consentimiento nacido de la ignorancia es considerado involuntario, al ser causado éste por la ignorancia (I-II q76). Por este motivo semejante consentimiento no elimina la razón formal de lo injusto. Y en este sentido la regla citada significa "a quien a sabiendas consiente".

Segunda. Con consentimiento del paciente, lo injusto no debe nacer de la injusticia o violencia del que hace lo injusto, sino debe nacer de la libre y espontánea voluntad del paciente. En efecto, de ser de otro modo, el consentimiento no será libre y voluntario, sino tendrá mezcla de involuntario. Ahora bien, el consentimiento mixto de voluntario e involuntario no elimina la razón formal de lo injusto, como se colige de lo que suele decirse al comentar los pasajes de I-II q6. Por ejemplo, si uno, en un acto voluntario para salvar la vida, ofrece dinero a un ladrón que le amenaza de muerte, realmente sufre injusticia de parte del ladrón, receptor del dinero, dado que la oferta voluntaria de dinero no es pura, sino mixta de voluntario e involuntario; efectivamente, la entrega del dinero tiene su origen en la violencia inferida por el ladrón. Semejantemente, quien paga las usuras a un prestamista, sufre formalmente injusticia,

---

como esto ha de considerarse teniendo en cuenta la voluntad del que obra y la resistencia del que padece, puede suceder que uno sea injusto con otro, y sin embargo este otro no sufra injuria alguna. Por ejemplo, en el caso que uno ejecute una acción con intención de hacer daño y perjuicio a otro, que sin embargo no le causa perjuicio, ni daño alguno. Como si vendieras a otro una cosa en mayor precio del que merece con deseo de engañarle, pero él a sabiendas y libremente quiere pagarlo generosamente. Porque si lo compra obligado por la necesidad, o también se ve obligado por esta misma necesidad a tomar dinero prestado con usura, aunque simplemente quiera tomarlo, sin embargo como su voluntad será no tomarlo, sufre injuria" (D. de Soto, *De iustitia et iure,* III, q3 a3, p. 223).

dado que la voluntad de pagar las usuras han dimanado de la injusticia del prestamista que exige los intereses; y en este caso particular, la voluntad es mixta.

Tercera. En el caso de la conclusión primera, quien comete injusticia, después de haber tenido constancia del libre consentimiento del paciente, no está obligado a compensarle o hacerle restitución alguna, dado que el paciente no sufrió realmente injusticia: v. gr., quien, pensando que él hurtaba cien, después conoció con certeza que Pedro había consentido libremente en la sustracción de aquellos cien, no está obligado a restituirle nada. He dicho con toda intención que no está obligado a satisfacer a quien sufre la injusticia, dado que podrá acaecer que, a pesar de no estar obligado a satisfacer al paciente, sin embargo puede estar obligado a satisfacer a otro que sufrió formalmente injusticia: V. gr. si un hombre pródigo, con mujer e hijos, dio con prodigalidad a Pedro todos sus bienes, Pedro no está obligado a hacer restitución alguna a tal hombre pródigo, pero está obligado a satisfacer a su mujer e hijos que tienen derecho a ser alimentados de aquellos bienes, pues ni mujer, ni hijos cedieron este derecho.

*

Una vez supuestas estas cosas, se argumenta *contra la primera conclusión*, principalmente contra su segunda parte.

Argumento primero. Quien con libre consentimiento se entrega a otro para ser matado o herido, sufre formalmente injusticia si se le da muerte o si es herido; y, sin embargo, damos por cierto que él lo desea absolutamente. Luego queda probado.

Argumento segundo. Si un padre entrega a uno a su hija virgen para abusar de ella y, semejantemente, si el marido entrega a uno a su mujer, ambos sufren formalmente injuria de aquél que viola a la virgen y abusa de la mujer ajena. Luego queda probado. Se prueba el antecedente: ciertamente quien en aquel caso desflora a la virgen, comete el pecado de estupro, y, semejantemente, quien abusa de la mujer casada, comete adulterio. Ahora bien, según la opinión común la injusticia se cumple intrínsecamente en estos dos vicios, principalmente en el adulterio.

Respuesta de los comentaristas de Santo Tomás a estos dos argumentos.

Los bienes de los que el hombre se sirve son de dos órdenes diferentes: unos *pertenecen a nuestro perfecto dominio*, de manera que, mediante la facultad de nuestro albedrío, podemos utilizarlos libremente; de este género son los bienes externos como el dinero y otros bienes que se logran con el dinero. Otros son los bienes de los que *no nos servimos con pleno dominio*, pero nos han sido concedidos y entregados por la naturaleza a nuestra tutela y custodia, de modo que somos más bien sus custodios que sus dueños. De este género son todos aquellos bienes a los que se refieren los dos argumentos propuestos. En efecto, la vida y nuestros miembros, aunque los utilicemos, sin embargo, no tenemos pleno dominio de ellos; pero tenemos el derecho de custodiar y conservar los bienes de este orden, derecho concedido por la naturaleza. Aún más, estamos obligados a custodiarlos por estricta obligación natural. Semejantemente, el padre por derecho de la naturaleza es custodio de la virginidad de su hija a la que debe custodiar por obligación impuesta por la naturaleza, al igual que el marido está obligado a custodiar el cuerpo de la esposa.

Dada, pues, como cierta esta distinción, se afirma que la primera conclusión de Santo Tomás se limitará a los *bienes del primer género* en los que es universalmente verdad que nadie puede sufrir injusticia, si él personalmente la ha recibido espontáneamente queriendo. Efectivamente, estos bienes están sometidos a nuestra voluntad que tiene su pleno dominio. En cambio, acaece lo contrario en los *bienes del segundo género*, de los que el hombre no es tanto dueño como custodio designado por la naturaleza. Y, así, la respuesta y la limitación de la segunda parte de la conclusión primera se colige abiertamente de la respuesta a la primera dificultad de este artículo.

Pero contra esta respuesta se formula la *objeción* siguiente: si el vigilante de viñedos consiente libremente que alguien devaste la viña, el devastador, aunque cometa injusticia contra el verdadero dueño de la viña, sin embargo, no le hace injusticia alguna al vigilante. Razón: porque el vigilante consiente libremente. Luego, aunque el hombre no sea dueño de sus miembros, sino sólo custodio, sin embargo, si él personalmente consiente libérrimamente en la amputación de un miembro, no sufrirá injusticia alguna. De este modo –según el pensamiento de Cayetano (en q154, a6, a la duda primera)– dicen que el hombre no tiene ningún derecho ni de dominio ni de custodia sobre los miembros de su cuerpo, que tenga su origen en su libre voluntad, sino que todo este derecho ha sido originado por la naturaleza y por el autor de la naturaleza. Por este motivo, el hombre por voluntad propia no puede ceder el derecho que tiene a custodiar sus miembros, y, además, quien los daña, dañará este derecho de custodia, y, en consecuencia, irrogará injusticia al hombre que es custodio. Pero acaece lo contrario en el caso del vigilante de viñedos o de otras cosas de este género, al que le

corresponde el derecho de custodiar no por el autor de la naturaleza, sino por su libre voluntad que acepta este derecho de custodia.

*

Pero contra esta solución se formulan *dos objeciones*.

Primera objeción: supongamos que un guarda de viñas o de campos ha adquirido el derecho y la obligación de guardar las viñas y otros bienes de esta índole no por voluntad propia, sino por imperio de la ley o de un juez superior que le obliga a ello aunque no esté de acuerdo. En este caso, el derecho que tiene de custodiar, no depende de su voluntad y, consiguientemente, él ni puede por su voluntad y libertad ceder este derecho, ni desentenderse de la obligación de custodiar los bienes. Y, sin embargo, si él consiente libremente en la devastación de la viña, a él ninguna injuria se le hace, aunque tanto él consintiéndolo, como el **[46]** devastador de la viña cometan injusticia con el dueño de la viña. Luego, por la misma razón, aunque el hombre no pueda por propia voluntad ceder el derecho, que se le ha entregado por la naturaleza, de custodiar sus miembros, sin embargo, si libremente ha consentido en la lesión de su cuerpo, no sufrirá ninguna injusticia.

Confirmación del argumento. Supongamos que uno por precepto natural tiene derecho y obligación de custodiar unos bienes, o si se quiere, que los tenga por precepto de una ley positiva; en esta hipótesis solamente tiene importancia esto: que si él no los guarda, violará el derecho positivo y la ley humana y, al violarlos, cometerá un pecado más leve. Luego, para nuestro objetivo, no tiene importancia que uno sea custodio de los bienes por ley natural o lo sea por ley positiva.

Segunda objeción. Implica contradicción el que uno sufra formalmente injusticia en lo que él participa espontánea y voluntariamente sin mezcla alguna de involuntario. Luego es imposible que uno consienta voluntariamente y a sabiendas en la lesión de su cuerpo y que en esa lesión sufra formalmente injusticia, véngale de donde le venga el derecho de custodiar su cuerpo. El antecedente se prueba con el argumento de Santo Tomás, formulado en este artículo: en efecto, quien quiere y consiente, no es paciente, sino que, hablando moralmente, es más bien agente respecto a la cosa que quiere. Luego, de la misma manera que es imposible que uno se haga a sí mismo injusticia, así también es imposible que en lo que él quiere y consiente sufra formalmente injusticia: efectivamente, en tal caso se haría a sí mismo injusticia más bien que la

sufriría de otro, pues –como dice Santo Tomás– él es más bien agente que paciente.

*

Para responder a estas objeciones, los sabios consideran que en el hombre, según la razón, se distinguirá una *doble voluntad*. Una es la *voluntad natural*, que es aquélla que se conforma a la inclinación natural y que es regulada no mediante el discurso de la razón, sino que es mensurada mediante el juicio innato e inscrito por la naturaleza. De esta índole es la voluntad por la que deseamos existir, vivir y otros bienes semejantes que nos son completamente connaturales. La otra es la *voluntad racional* que no nace totalmente de la inclinación natural, ni es regulada por el juicio innato e implantado por la naturaleza, sino por el discurso racional y por las razones producidas por el intelecto con su reflexión, como es la voluntad por la que uno desea relacionar los bienes. Esta distinción se colige de la doctrina de Santo Tomás y de Cayetano (I-II q30 a32). Y con esta distinción no pretendemos poner dos potencias en el hombre, sino que relacionamos la única e idéntica potencia de la voluntad a los diversos *objetos* y a las distintas *operaciones* de la propia voluntad.

En segundo lugar, se hará notar que el derecho y la obligación que se hallan en el hombre para custodiar los bienes aludidos en los dos argumentos, esencialmente *no pertenecen a la voluntad racional, sino a la voluntad natural*, al tener la total connaturalidad con la naturaleza humana, aunque sea verdad que la voluntad racional está obligada a conformarse en esto con la voluntad natural; y si no lo hiciera pecará mortalmente.

Una vez dadas como ciertas estas nociones, los autores responden así a la duda propuesta: *quien de modo voluntario consiente a la lesión de los miembros de su cuerpo, lo hace, sin duda, voluntariamente con voluntad racional, pero disiente y se opone virtualmente con voluntad natural*; y sufre formalmente injusticia porque disiente y es contrario a la lesión con voluntad natural a la que hace referencia esencialmente el derecho y la obligación de mantener todos los miembros de su cuerpo ilesos. De lo que se sigue que, si alguna vez acaece que un hombre consiente libremente en la lesión de su cuerpo tanto con voluntad racional como con voluntad natural, quien así consiente, no sufrirá formalmente injusticia. Por ejemplo, si uno ofrece su brazo envenenado para ser amputado por el bien de todo el sujeto, bien que es más excelente que el bien de cada uno de los miembros –de los que cualquiera se ordena al bien del todo–, y a causa de éste se expone naturalmente al peligro, no sufrirá injusticia ninguna de quien le ha amputado el brazo, puesto que consiente libremente en la amputación no sólo

con voluntad racional, sino también con voluntad natural que inclina al bien de todo el sujeto más que al bien de un miembro particular. Con esta solución, consideran resueltos los dos primeros argumentos contra la conclusión primera.

*

Por otra parte, están las dos *objeciones*, contra la solución tomada de Cayetano (en q154).

A la *primera* responden negándole la consecuencia. La razón de la diferencia es porque la obligación de custodia, nacida de la ley positiva o de un precepto del superior, no pertenece esencialmente a la voluntad natural, sino a la voluntad racional por la que estamos obligados a someternos a la ley y al precepto del superior. Por tanto, quien ha consentido con voluntad racional, consiente absolutamente en las cosas pertinentes a estas leyes, y, además, no sufre injusticia alguna. Pero acaece al contrario en el derecho natural que nos corresponde por la propia naturaleza.

A la confirmación se responde que, además de la diferencia señalada en la confirmación, se encuentra otra señalada allí mismo.

A la *objeción segunda* se responde: se prueba plenamente que no sufre injusticia quien ofrece un miembro del cuerpo a la lesión, si atendemos a la voluntad racional con la que consiente en la lesión. Pero acaece lo contrario, si atendemos a la voluntad natural, dado que no consiente con ella; aún más, más bien es contraria a la lesión, y consecuentemente, padece injusticia. Pero nosotros en materia de homicidio, haremos el discurso de otro modo; de momento sigamos esta opinión.

Y de ella se sigue que, quien infiere injusticia en los tres casos propuestos en los dos argumentos contra la primera conclusión, si la materia es apropiada para ser reparada satisfaciendo o restituyendo, el hombre está obligado a satisfacer y restituir el daño inferido en los bienes, consintiera cuanto consistiera el paciente. Es evidente por lo dicho: en efecto, todo daño inferido con injusticia, según la ley de propia justicia deberá ser reparado si se ha inferido en una materia reparable. Ahora bien, se explicará en otro lugar si es reparable o no la materia de estos bienes en los que se infiere el detrimento a quien quiere, dado que no es de este lugar dilucidarlo.

*

En torno a las *dos conclusiones* del artículo se hará notar que, para que el libre consentimiento del paciente elimine la razón formal de la injusticia, no será suficiente que el consentimiento sea libre de un modo cualquiera, sino es menester que respecto a quien infiere la injusticia el consentimiento sea *absolutamente libre* sin mezcla alguna de involuntario, v. gr., cuando Cristo padecía muerte, el consentimiento suyo era absolutamente voluntario, pues se inmoló porque quiso. Y, sin embargo, su voluntario consentimiento no eliminó la razón formal de la injusticia de la muerte inferida por los judíos, puesto que el consentimiento de Cristo nacía de la caridad del Padre y de la caridad con la que amaba a los hombres, de acuerdo con las palabras que Él pronunció (*Juan*, 14, 31): "Para que el mundo conozca que amo al Padre; y como el Padre me ha dado el mandato, así lo cumplo. Levantaos, vámonos de aquí", a saber, a sufrir la muerte. Sin embargo, respecto de los que le quitaban la vida no tuvo ningún consentimiento, sino que sólo tuvo una pacientísima tolerancia; y, además, sufría absolutamente injusticia de ellos. De los mártires se hablará de un modo análogo.

Sobre la respuesta a la segunda objeción se señalará que, cuando Santo Tomás **[47]** dice que quien se da muerte –si se considera como persona privada– comete el pecado de la *intemperancia*, no habla en general, sino sólo de aquél que se da muerte con el uso inmoderado de la comida y bebida. Pero tiene una dificultad mayor lo que asevera Santo Tomás: que quien se da muerte, peca con un pecado de *imprudencia*. En efecto, apenas puede darse el caso de que uno peque contra la prudencia sin delinquir contra otra virtud peculiar. ¿Hizo, pues, lo suficiente Santo Tomás al señalar sólo el vicio de la imprudencia? ¿No convenía haber explicado algún otro vicio particular?

Se *responde* que quien se da muerte a sí mismo peca esencialmente contra la propia caridad con la que está naturalmente obligado a amarse a sí mismo. Ahora bien, esta caridad no es una virtud especial, sino más bien es la inclinación natural que es raíz de todas las demás virtudes morales. Por este motivo, Santo Tomás, para asignar una virtud moral contra la que delinque quien se da muerte, recurre a la prudencia, virtud que es generalmente violada en toda obra viciosa, pero es violada con una causa más especial mediante el suicidio, pues es considerado como el más imprudente aquél que se da muerte.

ARTÍCULO 4

SI PECA MORTALMENTE TODO EL QUE REALIZA LO INJUSTO

SÍNTESIS DEL ARTÍCULO

Conclusión primera.– *Cometer injusticia es por su género pecado mortal. Luego, quien comete injusticia, peca mortalmente*[8].

Conclusión segunda.– *Puede acaecer que sólo peque venialmente por la levedad de la materia, aún más, incluso que no cometa ningún pecado, dado que quien la sufre, es considerado que la sufre voluntariamente.* **[48]**

---

8 Como el pecado mortal es el que contraría a la caridad, por la que el alma tiene vida, concluye Santo Tomás que "todo daño inferido a otro se opone de suyo a la caridad, que mueve a querer el bien de otros; por tanto, consistiendo siempre la injusticia en el daño causado a otro, es claro que hacer lo injusto es por su género pecado mortal". (*Summa Theologiae,* II-II q59 a4c).

Basado en esta doctrina, enseña Soto que "todo el que consciente y advertidamente obra injustamente, esto es, no con una ignorancia que sea causa total de lo que hace, aunque obre por pasión y sin hábito, peca por lo general mortalmente. La conclusión es clarísima: porque pecado mortal es todo lo que es contrario a la caridad; y el pecado de injusticia, que mata la virtud necesaria para la paz de la nación, es contrario por su género a la caridad; y por tanto es mortal por su naturaleza. He dicho 'no con una ignorancia que sea causa total de lo que hace', es decir, que excusa de toda culpa. Pues la ignorancia del derecho no excusaría. Tampoco excusa toda ignorancia del hecho, aunque merezca indulgencia [...]. He añadido 'por su género', para distinguirlo de la prodigalidad y de la gula y otros pecados, que no son mortales por su género, sino por las circunstancias, y también para dar a entender que puede ocurrir que por la levedad de la materia se peque sólo venialmente contra la justicia" (D. de Soto, *De iustitia et iure,* III, q3 a2, p. 222).

IV
EL JUICIO

(Comentario a *Suma Teológica*, II-II q60)

stitiam. Deinde vero extensa est ad signandam sententiam & determinationem intellectus, id quacunque materia, siue speculatiua siue practica. Et ratio huius extensionis ea fuit, quoniam quæcunque sententia huiusmodi importat quandam æqualitatem conformitatem. Nam in speculatiuis vera sententia intellectus consistit in quadam conformitate intellectus ad rem speculatam. In practicis verò consistit in conformitate intellectus ad appetitum rectùm: quia veritas practica est consentanea appetitui recto. Et ad hanc posteriorem acceptionē, quæ est minus propria, pertinet illa acceptio secundùm quam dicimus pertinere ad quamlibet virtutem moralem rectè iudicare in propria materia. Præter has acceptiones quæ sunt valde vsitatæ, & apud Theologos & apud Philosophos morales: reperiūtur aliæ quibus vtuntur sacræ literæ. Quandoque enim iudicium significat legem Dei. Psal. 118. Statui custodire iudicia iustitiæ tuæ. Aliquando accipitur pro causa de qua agitur in iudicio. In eodem Psalmo; Iudica iudicium meum, vt vertit Hieronymus. Accipitur etiam pro punitione inflicta à superiori, Exodi 6. Ego Dominus educam vos & redimam vos in iudicijs magnis. Idest, in magnis punitionibus & plagis Ægyptiorum. Marci 12. Hi accipient prolixius iudicium. Idest, grauiorem punitionem. Accipitur præterea pro effectibus diuinæ virtutis, quorum nescimus rationem adinuenire. Psal. 33. Iudicia tua abyssus multa. Denique sumitur iudicium pro actu iudicis definientis causam publicam. Psal. 1. Non resurgent impij in iudicio neque peccatores in consilio iustorum.

IN præsenti ergo tota disputatio versatur de iudicio secundùm eius primam & potissimam acceptionem, nimirum pro definitione iuris seu iusti.

Dubitatur ergo, An iudicium sic acceptum sit actus elicitus à virtute iustitiæ, an potius à virtute prudentiæ. Vniuersi Theologi conueniunt in tribus. Conueniunt primò, ꝙ si iudicium sumatur speculatiuè, neq; à iustitia neque à prudentia elicitur: sed vel à philosophia morali seu à Iurisperitia. Vnaquæq; enim scientia habet proferre iudicium speculatiuum in propria materia. Quocirca in præsenti non speculatiuè sed practicè disputamus de iudicio. Secundò, quòd iudicium practicum materialiter & entitatiuè procedit à ratione, & elicitur à virtute prudentiæ. In quo sensu accipienda est doctrina D. Thomæ ad primum, qua dicit ad rationem pertinere & ad prudentiam per synesim proferre iudicium. Tertiò conueniunt, quòd iudicium pertinet dispositiuè ad virtutem iustitiæ. Nam commune est omni virtuti morali bene disponere ad rectum iudicium in propria materia. Vt optime D. Thomas explicat in corpore articuli, & ad primum. Colligitur etiam ex Aristot. 3. Ethicorum. cap. 1. qualis vnusquisque est talis sibi finis videtur. Id est, ita homo iudicat de rebus pertinentibus ad mores: sicut ipse dispositus est in appetitu & affectu per virtutes aut vitia. Idipsum insinuauit Comicus dicens; Cùm semel se quis cupiditate deuinxit mala, necesse est consilia consequi consilia. D. Paul. Rom. 1. inquit, ꝙ tradidit Deus illos antiquos Philosophos superbos & elatos in reprobum sensum. Idest, quia elati erant & superbi, peruersum iudicium habuerunt de Deo & rebus spectantibus ad mores: etsi aliàs essent sapientes. Et 1. ad Timoth. 1. ait, quòd quidem repellentes bonam conscientiā circa fidem naufragauerunt.

Difficultas autem est inter graues Theologos, Vtrùm iudicium sumptum formaliter & secūdùm

A quòd expectat ad mores sit actus elicitus à virtute iustitiæ, an à virtute prudentię. Et probatur primò, quòd sit actus elicitus à iustitia. Diuus Thomas in hoc articulo præsertim ad tertium, docet, quòd iudicium speciali ratione pertinet ad iustitiā prę alijs moralibus virtutibus quę pertinent ad appetitum. Sed iudicium dispositiuè æquè pertinet ad omnes virtutes morales residentes in appetitu: nam quælibet virtus eiusmodi disponit ad rectum iudicium ferendum in propria materia, ergo iustitia non solum dispositiuè, sed etiam elicitiuè concurrit ad iudicium in propria materia, alias nihil speciale hēt.

Secundò arguitur. Iudicium, vt docet D. Thomas in hoc articulo, & cum eo omnes Theologi
B est actus iustitiæ, sed non est actus imperatus à iustitia, ergo elicitus ab ea. Consequentia patet ex sufficienti diuisione. Nam omnis actus alicuius virtutis vel est ab ipsa elicitus vel imperatus. Probatur minor. Nam si iudicium tantum pertineret ad iustitiam, ut actus imperatus ab ipsa, non esset specialiter tribuendum iustitiæ, quoniam etiam potest imperari à charitate. Omnis enim actus cuiuscunque virtutis moralis est imperabilis à charitate. Et confirmatur. Prudentia habet imperium super cæteras morales virtutes, ipsa vero non subijcitur earum imperio per se loquendo, quia superior est omnibus alijs: superioris autem est non subijci sed imperare, ergo si iudicium est actus elicitus à pruden-
C tia, nō pōt esse per se loquēdo imperatus à iustitia.

Tertiò arguitur. Actus qui formaliter respicit obiectum alicuius virtutis est elicitus ab eadem, sed iudicium formaliter respicit obiectum iustitiæ, ergo elicitur ab illa. Maior est euidens, & minor probatur. Quia iudicium formaliter respicit ius seu iustum: ius autem & iustum est formale obiectum iustitiæ, vt ex superioribus patet, ergo &c.

Quartò arguitur. Iudicium immediatè regulatur in esse moris à iustitia, ergo moraliter loquēdo est actus elicitus à iustitia. Cōsequentia patet: quia ille actus immediatè regulatur ab aliqua virtute, & secundùm esse morale simpliciter elicitur in esse moris ab illa virtute, etiamsi actus secundùm sub-
D stantiam non procedat ab eadem potentia in qua residet talis virtus. v. g. actus exterior eleemosynæ elicitur simpliciter in esse moris à virtute misericordię existente in voluntate: eo quòd in esse morali immediate regulatur per virtutem misericordiæ. Nam tota bonitas moralis huius actus exterioris desumitur ex bonitate virtutis misericordiæ. Similiter oratio quæ est actus secundùm substantiam & entitatem procedens ab intellectu, elicitur in esse moris à virtute religionis quæ residet in voluntate, eo quòd tota mortalitas orationis immediatè regulatur per virtutem religionis. Sed probatur antecedens, quòd iudicium sit rectum necne, non aliunde pensatur quam ex rectitudine iu-
E stitię, si quidem si fuerit iudicium iustum, erit rectum & verum iudicium. Si autem fuerit iniustum, erit peruersum & iniquum, ergo regula iudicij est iustitia ipsa.

Vltimò arguitur. Si iudicium non à iustitia, sed à prudentia elicitur: sequitur quòd iudicium prolatum à iudice differat specie à iudicio prolato ab homine particulari. Consequens tamen falsum est, & non consentiens doctrinę Diui Thomę in hoc articulo, ergo. Probatur sequela. Virtus iustitię, vt supra dictum est quęstione 58. eiusdem speciei est in Principe & in homine priuato: prudentia autem non ita. Et enim ut docet Diuus Thomas supra quęstione 50. articulo 1. & prę-

SI EL JUICIO ES ACTO DE LA JUSTICIA

SÍNTESIS DEL ARTÍCULO

Conclusión.– *A la pregunta planteada en el artículo se responde afirmativamente*[1].

---

[1] No se trata del juicio que emite el intelecto especulativo, dirigido a la verdad teórica; sino del juicio que hace el intelecto práctico, dirigido a la verdad que se pone en obra, mediante el cual se sentencia la justicia o injusticia de una acción concreta. Dice Santo Tomás: "Juicio se le llama propiamente al acto del juez en cuanto que es juez, y al juez se le llama tal porque es *quien pronuncia el derecho.* Mas el derecho es el objeto de la justicia, como ya se ha demostrado (q57 a1). Y, por esto, el juicio implica, en la primera acepción del nombre, la determinación de lo justo o del derecho. Por otra parte, el que alguien afine bien en las obras virtuosas proviene propiamente del hábito de la virtud; como, por ejemplo, el casto determina rectamente las cosas que pertenecen a la castidad. De ahí que el juicio, puesto que comporta la recta determinación de lo que es justo, corresponda propiamente a la justicia. Por lo cual dice el Filósofo, en *Ethica*, V, que los hombres acuden al juez como a cierta *justicia animada*". (*Summa Theologiae*, II-II q60 a1c).

En tal sentido, y atendiendo a la etimología, dice Soto: "El juicio es principalmente acto propio de la justicia. Y esta conclusión aparece clara en la misma composición y sonido de la palabra. Pues *juicio* [*iudicium*] significa dicción del derecho [*dictio iuris*]; *juzgar* [*iudicare*] significa decir el derecho [*ius dicere*]; y *juez* [*iudex*] significa el que dice el derecho [*ius dicens*]. De donde se sigue que juzgar es propiamente un acto que se refiere al derecho. Y el derecho, como queda dicho, es el objeto de la justicia, lo justo que establece la justicia entre las cosas. Por tanto juzgar según su primitiva y natural significación, es lo mismo que evaluar [*decernere*], definir [*definire*] lo que es justo y debido. Y la evaluación y definición recta de una cosa proceden de la actitud y disposición recta en que uno se halla respecto de dicha cosa; porque como dijo el Filósofo, en *Ethica* (III, c. 5), *tal como es cada uno, así son los fines que el se propone.* Y así, el que es casto juzga rectamente de la privación de los deleites carnales; y el que es sobrio, de la privación de los alimentos. Por tanto por igual razón el acto propio de la justicia es el juicio recto, o sea, la recta determinación de lo justo. Por lo cual Aristóteles, en *Ethica* (V, c. 4), dijo que todos acuden al juez como a lo justo animado; porque el juez es, efectivamente, una justicia que vive y habla" (D. de Soto, *De iustitia et iure*, III q4 a1, p. 225).

COMENTARIO

En este artículo se hará notar que se colige de Santo Tomás, en la respuesta a la primera objeción, que esta palabra “juicio” en su primera acepción significa definición y determinación del derecho o de lo justo, de manera que “el juicio” pertenece a la justicia. **[49]** Después se ha ampliado para significar el dictamen y determinación del intelecto en una materia cualquiera ya sea especulativa o práctica. Y la razón de esta ampliación fue porque un dictamen cualquiera de este género conlleva una cierta igualdad y conformidad. En efecto, en el campo especulativo un verdadero dictamen del intelecto consiste en una conformidad del intelecto con la realidad examinada. En cambio, en el campo práctico consiste en la conformidad del intelecto con el recto apetito, dado que la verdad práctica es conforme al apetito recto. Y a esta segunda acepción –que es menos propia– le pertenece la acepción según la cual decimos que el juzgar rectamente en su propia materia le corresponde a cualquier virtud moral. Además de estas dos acepciones, muy usadas entre teólogos y moralistas, se encuentran otras de las que se sirven las Sagradas Escrituras: unas veces “juicio” significa la ley de Dios, así, en el *Salmo* (119 (118), 106): “He jurado guardar los juicios (decretos) de tu justicia”. Otras veces es tomado por la causa de la que se trata en el juicio, como se dice en el mismo salmo: “Juzga mi juicio” (mi causa), según traduce San Jerónimo. Es tomado también por el castigo infligido por un superior, como en *Éxodo* (6, 6): “Yo, el Señor, os libertaré y os salvaré de entre los grandes juicios”, esto es, de entre las grandes plagas y castigos de los Egipcios. En *Marcos* (12, 40): “Estos recibirán un juicio muy severo”, esto es, un castigo muy duro. Además, es tomado por los efectos de la virtud divina, de las que no sabemos descubrir la razón, así el *Salmo* (35, 7): “Tus juicios son un insondable abismo”. Finalmente se toma la palabra “juicio” por el acto del juez que define una causa pública: “No prevalecerán los impíos en el juicio, ni los pecadores en la asamblea de los justos” (*Sal.,* 1, 5).

Ahora, pues, toda la controversia gira sobre el juicio según su primera y principal acepción, a saber, como la definición del derecho o definición de lo justo.

*

Se formula, pues, esta *duda*: según esta acepción, el juicio ¿es acto emitido por la virtud de la justicia, o, más, bien, es acto que emana de la virtud de la prudencia?

Todos los teólogos están de acuerdo en tres puntos.

Primero: *si el juicio es considerado especulativamente, no es acto emitido ni por la justicia, ni por la prudencia, sino que o es emitido por la filosofía moral o por la jurispericia.* Pues cada ciencia tiene que dar a conocer el juicio especulativo en la propia materia. Por esta causa, ahora no hablamos sobre el juicio especulativamente, sino prácticamente.

Segundo: *el juicio práctico procede material y entitativamente de la razón y es emitido por la virtud de la prudencia.* Y en este sentido se tomará la doctrina de Santo Tomás en la respuesta al primer argumento[2], dado que él afirma que el juicio pertenece a la razón, y a la prudencia le corresponde darlo a conocer por *sínesis*.

Tercero: *el juicio pertenece dispositivamente a la virtud de la justicia*[3]. En efecto, disponer bien al recto juicio en materia propia es común a cada una de

---

2 Decía Aristóteles, en *Ethica*, I, que *cada cual juzga bien las cosas que conoce*. De ahí partía una objeción que decía que el juicio parece pertenecer a la potencia cognoscitiva, facultad que se perfecciona por la prudencia; luego el juicio pertenecería más bien a la prudencia que a la justicia, que reside en la voluntad. Santo Tomás responde: “El nombre de juicio, que, según su primitiva acepción, significa la recta determinación de las cosas justas, se amplió a significar la *recta determinación* en cualquier cosa, tanto en las especulativas como en las prácticas. En ellas, sin embargo, para un juicio recto, se requieren dos condiciones. Una es la *facultad* misma que profiere el juicio, y en este sentido el juicio es acto de la razón, pues decir o definir algo es propio de la razón. La otra, en cambio, es la *disposición* del que juzga, por la cual tiene la idoneidad para juzgar rectamente. Y así, en aquellas cosas que pertenecen a la justicia, el juicio procede de la justicia, como también en las que pertenecen a la fortaleza proceden de ésta. Así, pues, el juicio es acto de la justicia, según que ésta se incline a juzgar rectamente, y de prudencia, en cuanto que esta virtud pronuncie el juicio. De ahí que también la *sínesis* o sentido moral, perteneciente a la prudencia, sea llamada *virtud del buen juicio*”. (*Summa Theologiae,* II-II q60 a2 ad1).

3 Como es su costumbre, Soto acusa con desenfado e ironía de “superficiales”, “principiantes” e “ilógicos” a quienes, en el caso de la justicia, toman el *juicio* como perteneciente más a la razón que a la justicia. Soto concede que *juzgar* es lo mismo que *decir el derecho*, y decir es lo mismo que *hablar*; y hablar no es oficio de la voluntad, sino del intelecto, puesto que las palabras son signos de los conceptos; y por esto cuales son las palabras que se pronuncian, tales son las que forma primeramente el intelecto. Pero el maestro salmantino indica que si el asunto se considera más profundamente [*res penitius inspecta*], aparece ser de otra manera. “Pues como la palabra *juicio* se deriva de *jus*, se sigue que primeramente hubo de ser empleada para significar la *recta definición de lo que es justo*, pero más tarde se extendió a significar también en general la *recta determinación de las demás virtudes* acerca de sus propios objetos, tanto en el orden especulativo, como en el práctico, es decir, la recta determinación en materia de templanza, de fortaleza, etc. Y por lo mismo, en las ciencias significa lo que dice ecuación entre el entendimiento y su objeto.

las virtudes morales, como muy bien explica Santo Tomás en el cuerpo del artículo y en la respuesta a la primera objeción. Se colige también de Aristóteles en *Ethica* (III, c. 1): “Cada uno es tal cual es su fin”, esto es, el hombre hace juicio de las cosas relativas a las costumbres del modo como él está dispuesto en su apetito y afecto por las virtudes o por los vicios. Lo mismo da a entender Cómico al decir: “Cuando de una vez para siempre, uno se ha encadenado al mal por la pasión, es menester que los consejos sigan a los consejos”. San Pablo en *Romanos* (1, 28) dice: “Dios entregó” a aquellos filósofos soberbios y envanecidos “a su réprobo sentir”, esto es, porque eran envanecidos y soberbios, tuvieron un juicio perverso sobre Dios y de las cosas relativas a las costumbres, aunque en otros aspectos fueran sabios. Y en *1 Timoteo* (1, 19) dice: “Algunos que perdieron la buena conciencia, naufragaron en la fe”.

*

Entre los teólogos de prestigio la *dificultad* es ésta: el juicio tomado formalmente y en cuanto se refiere a las costumbres *morales*, ¿es un acto emitido por la virtud de la *justicia* o lo es por la virtud de la *prudencia*?

Pues bien, en todas estas cosas, para formar un juicio recto se precisan *dos* condiciones, a saber, una *facultad* que forme el juicio y una *virtud* que disponga la facultad haciéndola apta y aparejada para juzgar rectamente. Lo *primero* es propio de la razón, a la cual pertenece hablar, como hace poco demostrábamos; lo *segundo* pertenece al hábito, que ha de mover la facultad o potencia a su objeto. Este hábito en lo especulativo es especulativo, y existe en el intelecto; en lo práctico es el respectivo hábito que gobierne el apetito; o sea, en materia de templanza, el hábito de la templanza, en materia de fortaleza, el hábito de la fortaleza. Pues sólo el que tiene fortaleza juzgará rectísimamente ser bueno acometer cuando conviene. Y sólo el que es temperado juzgará que es mejor hacer uso moderado de los manjares que engolfarse en ellos.

Y por la misma razón el juicio es acto de la *justicia* en cuanto que inclina al hombre a juzgar rectamente; y de la *prudencia* en cuanto lo emite y lo da. Esta virtud emite y profiere los juicios en la materia de todas las virtudes. Mas para que estos dictámenes sean rectos, es menester que los hábitos morales preparen el ánimo. Y si insistes todavía en preguntar de cuál de estas dos virtudes es más propio el juzgar, se responde que *de modo próximo* [*propinquius*] pertenece a la razón y a la *prudencia*, que son las que dictaminan; *de modo fundamental* [*potissimum*] pertenece a la *justicia*, que es la virtud de la cual depende que sea recto.

Por aquí se ve claro cómo *todas las virtudes* se relacionan con la *prudencia*. Porque como es oficio de la prudencia juzgar con rectitud acerca de todas las materias morales, rectitud que recibe de la virtud moral, nadie puede ser prudente más que quien esté dotado de todas las virtudes. Y al contrario, no puede existir virtud alguna moral sin la prudencia, porque sin ella ninguna virtud puede conseguir su finalidad”. (D. de Soto, *De iustitia et iure*, III q4 a1, pp. 225-226).

Objeciones o argumentos de quienes afirman que es un *acto emitido por la justicia*.

Argumento primero. Santo Tomás en este artículo, principalmente en la respuesta a la tercera objeción[4], enseña que el juicio, por una razón especial, pertenece a la justicia por delante de las otras virtudes morales que pertenecen al apetito. Ahora bien, el juicio dispositivamente pertenece por igual a todas las virtudes morales residentes en el apetito, pues cualquier virtud de este género dispone a ofrecer un juicio recto en la materia propia. Luego la justicia concurre no sólo *dispositivamente*, sino también *elicitivamente* al juicio en la propia materia, si fuera de otro modo, no tendría nada especial.

Argumento segundo. El juicio, como enseña Santo Tomás en este artículo, y con él todos los teólogos, es un acto de la justicia; pero no es un acto imperado por la justicia; luego es un acto emitido por ella. Esta consecuencia es evidente por la suficiente división, pues cada uno de los actos de una virtud o es emitido, o es imperado por ella. Se prueba la premisa menor: ciertamente, si el juicio sólo perteneciera a la justicia como acto imperado por ella, no se le atribuiría especialmente a la justicia, dado que también podría ser imperado por la caridad, pues cada acto de una virtud cualquiera puede ser imperado por la caridad.

Confirmación del argumento anterior. La prudencia tiene imperio sobre las demás virtudes morales, en cambio ella no está sometida al imperio de éstas hablando con propiedad, dado que es superior a todas las otras. Ahora bien, es propio del superior no estar sometido, sino imperar. Luego si el juicio es un acto elícito de la prudencia, hablando con propiedad no puede ser imperado por la justicia.

Argumento tercero. El acto que hace formalmente referencia al objeto de una virtud, es un acto emitido por ella misma. Es así que el juicio contempla formal-

---

[4] Esa objeción viene a decir que a cada virtud corresponde el juicio recto sobre su propia materia, porque el hombre virtuoso es regla y medida en cada cosa, según dice Aristóteles en su *Ethica*; luego el juicio no pertenecería más a la justicia que a las demás virtudes morales. Y Santo Tomás responde: "El resto de las virtudes ordenan al hombre en sí mismo; pero la justicia lo ordena a otro, como se desprende de lo dicho. Mas el hombre es dueño de las cosas que le pertenecen; sin embargo, no lo es de las que pertenecen a otro. Y por esto en aquellas cosas que se refieren a las otras virtudes no se requiere sino el juicio del hombre virtuoso, considerando, no obstante, el nombre de *juicio* en su sentido lato, según lo dicho antes. Pero en aquellas cosas que pertenecen a la justicia se requiere el juicio ulterior de algún superior *que sea capaz de argüir a ambos y poner la mano sobre ellos* (*Job,* 11, 33). Y por esta razón el juicio corresponde a la justicia más especialmente que a alguna otra virtud". (*Summa Theologiae,* II-II q60 a2 ad3).

mente el objeto de la justicia; luego es elícito de ella. La mayor es evidente. Se prueba la menor: el juicio contempla formalmente el derecho o lo justo. Ahora bien, el derecho o lo justo es el objeto formal de la justicia, como consta por lo anteriormente dicho. Luego queda probado.

Argumento cuarto. El juicio es inmediatamente regulado en su ser moral por la justicia. Luego, moralmente hablando, es acto emitido por la justicia. La consecuencia es evidente: en efecto, el acto es inmediatamente regulado por una virtud y según el ser moral es absolutamente emitido en su ser moral por aquella virtud, aunque el acto según la sustancia no proceda de la misma potencia en la que reside la virtud; v. gr., el acto exterior de la limosna es absolutamente emitido en su ser moral por la virtud de la misericordia, existente en la voluntad, por el hecho de ser inmediatamente regulado en su ser moral mediante la virtud de la misericordia. Sin duda alguna, toda la bondad moral de ese acto exterior es tomada de la bondad de la virtud de la misericordia. De modo semejante la oración que es, según la sustancia y entidad, un acto procedente del intelecto, es emitida en su ser moral por la virtud de la religión que reside en la voluntad, por el hecho de ser inmediatamente regulada la moralidad de la oración por la virtud de la religión. Y se prueba el antecedente: la rectitud o no rectitud del juicio solamente se juzga por la rectitud de la justicia; en efecto, si el juicio ha sido justo, será un juicio recto y verdadero; pero si el juicio ha sido injusto, será un juicio perverso e inicuo. Luego la regla del juicio es la justicia.

Argumento último. Si el juicio no es emitido por la justicia, sino por la prudencia, se sigue que el juicio emitido por el juez difiere específicamente del juicio emitido por un hombre particular. Pero el consecuente es falso y no es concorde con la doctrina de Santo Tomás en este artículo; luego queda probado. Se prueba la consecuencia: la virtud de la justicia, como se ha dicho antes (en q58), es en el príncipe de la misma especie que en el hombre privado, pero no es así la prudencia. Efectivamente, como enseña Santo Tomás (en q50 a1, y sobre todo en a2 ad2), **[50]** la prudencia gubernativa que está en el príncipe, difiere específicamente de la prudencia que está en el hombre privado. Luego si el juicio pronunciado por el juez o príncipe es emitido por la prudencia, y, de modo semejante, el juicio emitido por la persona privada es acto elícito de la prudencia, es manifiesto que estos juicios difieren específicamente, al igual que se diferencian las virtudes por las que son emitidos.

*

A causa de estos argumentos –sea cual fuere el grado de probabilidad que tenga la opinión de algunos tomistas que afirman que el juicio en su *ser moral* es acto emitido por la virtud de la justicia–, se establece la conclusión siguiente.

Conclusión.– *El juicio no es acto emitido por la virtud de la justicia, sino que es, formalmente y en su ser moral, emitido por la prudencia mediante la "sínesis"*[5].

Los tomistas más expertos, al interpretar este artículo, enseñan esta conclusión.

Argumento primero. Se prueba esta conclusión por Santo Tomás en la solución a la primera dificultad cuando dice: "Proferir el juicio pertenece a la razón". Y, finalmente añade: "El juicio es acto de la prudencia mediante la sínesis".

Los autores de la *opinión contraria* responden a este argumento diciendo que Santo Tomás habla material y entitativamente, pero sin referirse al ser moral.

Contra esta *respuesta* se argumenta con eficacia: la prudencia, en su sentido esencial, es virtud moral y en toda su operación atiende formalmente al orden moral; es, pues, esencialmente regla moral. Luego *si el juicio es proferido por la prudencia, no sólo es proferido material y entitativamente, sino de modo formal en su ser moral*. Por tanto, Santo Tomás hubiera enseñado torpemente en este artículo que la prudencia es principio esencialmente requerido para el juicio, si entendiera que el juicio sólo procede material y entitativamente de la prudencia.

Se confirma este argumento. El juicio del que Santo Tomás habla ahora es el *juicio moral*, porque él es la regla próxima de la elección moral en materia de justicia; luego, cuando Santo Tomás enseña que la prudencia es principio esencialmente requerido para el juicio, no habla material y entitativamente, sino formalmente según el orden moral.

Argumento segundo. Está tomado de la misma respuesta de Santo Tomás a la segunda dificultad. En esta respuesta, siguiendo el mismo modo de demostración, enseña que la justicia es principio del juicio en materia propia, como también lo son las restantes virtudes en sus materias. Es así que las demás virtudes

[5] La "sínesis" ha sido llamada "buen sentido moral", expresión que apenas aclara su determinación exacta en el conjunto sistemático de actos que la prudencia emite; podría llamarse "prudencia estructural", frente a la "gnome", que es una "prudencia teleológica".

no concurren elicitivamente, sino sólo dispositivamente, a proferir el juicio en sus propias materias. Luego lo mismo se ha de pensar de la justicia. La premisa menor es muy cierta en todos los autores. Ciertamente, si fuera de otra manera, el juicio no procedería elicitivamente de la prudencia en ninguna materia; pero esto es insensato.

Confirmación del argumento. La prudencia versa por igual sobre las materias de todas las virtudes morales, pues el objeto de la prudencia es lo hacedero u operable moralmente por nosotros. Luego de la misma manera que la prudencia emite el juicio en la materia de las demás virtudes morales, así también lo emitirá en la materia de justicia.

Argumento tercero. El objeto formal del juicio es el derecho o lo justo, no según la razón formal que es completada por la justicia, sino según una razón formal distinta, dado que el juicio no contempla lo justo de un modo cualquiera, sino en cuanto es dirigible por la razón y por la prudencia. Ahora bien, la justicia no contempla esta formalidad. Luego el juicio no es acto emitido por la justicia, sino por la razón y por la prudencia.

Argumento cuarto. El juicio no es adecuadamente regulado por la justicia, sino por la prudencia. Luego en su ser moral no es emitido por la justicia, sino por la prudencia. Se prueba el antecedente: cuando uno juzga que deberá pagarse a Pedro una deuda que se tenía con él, no es suficiente atender a la rectitud del juicio de que aquella deuda se le debía realmente a Pedro –lo que pertenece a la esencia de la justicia– sino que, además, es menester considerar las debidas circunstancias de lugar, tiempo, posibilidad, etc. Es así que la consideración de las circunstancias en la materia de justicia no pertenece esencialmente a la virtud de la justicia, sino a la prudencia. Luego la prudencia, y no la justicia, es regla inmediata y adecuada de la rectitud del juicio.

Último argumento. La virtud moral residente en el apetito solamente emite dos actos, uno sobre el fin –la intención–; otro, sobre el medio –la elección–. Realmente, la virtud que está en el apetito sólo puede mirar como objeto suyo o al fin o al medio. Luego el juicio, que es un acto intermedio entre la intención y la elección, no es emitido por una virtud moral del apetito, sino es menester que sea emitido por la prudencia.

*

Respuesta a las objeciones.

A la objeción primera. En *primer* término, Santo Tomás enseñó que el juicio pertenece especialmente a la justicia precisamente porque sólo el *dictamen* proferido *sobre la materia de la justicia* tiene propia naturaleza de juicio. Efectivamente –como hemos dicho siguiendo a Santo Tomás– el dictamen, proferido en las materias de las demás virtudes, es denominado juicio por una cierta extensión y con menos propiedad.

En *segundo* término, se responde que entre todas las virtudes morales, es la justicia la que concurre especialmente en la propia materia. En efecto, las virtudes morales que contemplan el bien propio del operante, y que además no están en la voluntad, sino en el apetito –como la templanza, la fortaleza–, disponen al recto juicio sobre las propias materias no de otro modo que *apartando con la prohibición*, esto es, moderando las pasiones del apetito sensitivo; y una vez moderadas éstas, por su natural inclinación, la voluntad, determinada al bien propio del operante, inclina y determina al intelecto práctico a ofrecer un juicio recto. Pero la virtud de la justicia no concurre al juicio en la materia propia alejando con la prohibición, sino *inclinando y determinando positivamente*. Realmente la voluntad por sí misma no está suficientemente inclinada y determinada al bien de la justicia, precisamente por el hecho de hacer referencia a otro. No obstante, es inclinada y determinada por la *virtud* de la justicia, residente en la propia voluntad; y mediando esta inclinación, la voluntad, *determina al intelecto práctico a juzgar rectamente en la propia materia*. Por tanto, Santo Tomás aseguró lógicamente que, a causa de estas dos razones, el juicio pertenece y sigue perteneciendo a la justicia, aunque no sea un acto elícito de ella.

A la *objeción segunda* se responde que el acto imperado es propiamente aquél que por su naturaleza y en cuanto es emitido por el hábito que es su principio próximo, hace referencia a un solo fin; pero es dirigido y ordenado por otro hábito a otro fin. Por ejemplo, el acto de la templanza puede ser imperado por la virtud de la *caridad* o por la virtud de la *justicia*. Mas en cuanto es dirigido y ordenado por la caridad al fin de la caridad, tal acto no contempla ese fin de la caridad ni por su propia naturaleza, ni en cuanto es emitido por la templanza. Y cosa semejante acaece en el caso de ser imperado por la justicia: se ordenará, sin lugar a duda, al fin de la justicia, pero el propio acto no contemplará ese fin por su naturaleza.

Ahora bien, el juicio emitido o proferido sobre la *materia de la justicia* no tiene un fin –en cuanto es emitido por la prudencia– distinto del fin intentado por la virtud de la justicia. En efecto, el juicio versa sobre los medios proporcionados al fin intentado por la justicia, y, en general, todo juicio prudencial no

versa sobre el fin, sino sobre los medios proporcionados al fin intentado por la virtud moral existente en el apetito. Y por esta causa precisamente el juicio no es propiamente imperado por la justicia, ni por otra virtud moral del apetito.

Por tanto, la distinción de los actos morales en actos *elícitos* y actos *imperados* solamente tiene lugar en los actos de las *virtudes morales entre sí,* pues éstas imperan para sí recíprocamente sus actos, como se evidencia en los ejemplos ofrecidos. **[51]** Pero la distinción de los actos morales en actos elícitos e imperados no ha lugar si se establece la comparación de las *virtudes morales del apetito con la prudencia* o a la inversa. En efecto, el acto de la virtud moral, esto es, la elección, no es imperada por la prudencia; ni el acto de la prudencia, a saber, el juicio, es imperado por una virtud moral del apetito. Ahora bien, la elección que es acto elícito de una virtud moral es regulada por la prudencia; y el juicio que es emitido por la prudencia, depende de la virtud moral del apetito como virtud disponente e inclinante.

Al argumento, pues, se le niega la consecuencia.

Respecto a la confirmación, admito que *el juicio no es acto imperado por la justicia*. Ahora bien, ¿tiene la justicia algún acto imperado por la prudencia?, no es propio del lugar presente determinarlo, pues se trata este tema en I-II q16 y q17.

Al *argumento tercero* se le niega la premisa menor; para probarlo se dice que el derecho es objeto del juicio por una razón y es objeto de la justicia por otra. En efecto, en cuanto es objeto de la justicia, el derecho es la materia sobre la que versa el juicio y no su objeto formal, pero el objeto de la fortaleza es la materia sobre la que versa el juicio que la prudencia emite en la materia de la fortaleza.

Al *argumento cuarto* se le niega el antecedente. Para probarlo se dice que corresponde a la prudencia juzgar de las leyes de la justicia y, además, es regla inmediata del recto juicio. Bien es verdad que presupone la inclinación que la virtud de la justicia presta a la voluntad en orden al bien de la justicia. Por tanto, la justicia es, sin duda, raíz de la que se toma la rectitud del juicio, pero no es su regla próxima. Pero el acto es emitido por aquella sola virtud que es su regla próxima e inmediata.

El *argumento último* presenta dos dificultades. Una, el juicio emitido por el superior, ¿es acto elícito de la justicia o, más bien, lo es de la prudencia? Otra, ¿se requiere la autoridad del superior para la esencial razón del juicio, de modo que el juicio proferido por una persona privada no sea un juicio en sentido estricto, sino un juicio imperfecto y “relativo”?

En torno a la *dificultad primera*, parece colegirse de Santo Tomás en la respuesta a la tercera dificultad de este artículo que el juicio del superior es emitido por la virtud de la justicia. Efectivamente, Santo Tomás dice que el juicio corresponde esencialmente a la justicia, puesto que juzgar por naturaleza es acto del superior y juez, que es considerado como "la justicia animada", tal y como se expresa Aristóteles en *Ethica,* V, citado por Santo Tomás al fin del cuerpo del artículo. Entiende, pues, Santo Tomás que el juicio del superior es acto elícito de la justicia que reside en el príncipe "cuasi arquitectónicamente".

Pero a esta dificultad brevemente se responde diciendo que, del mismo modo que el juicio no es emitido por la virtud de la justicia en una persona privada, así tampoco lo es en el superior ni en el juez. En efecto –como se ha definido en la cuestión 58– la virtud de la justicia, incluida la legal, es de la misma especie en el superior que en una persona privada. Luego si en una persona privada no emite el acto del juicio, tampoco lo emitirá en el superior. A Santo Tomás se responde que el juicio pertenece de modo especial al superior precisamente por ser éste el custodio de la justicia, y el juicio por él pronunciado tiene una fuerza coercitiva que no tiene el juicio de una persona privada; pero según la sustancia, el juicio del superior es emitido por la prudencia.

En relación a la *dificultad segunda*, es evidente que Santo Tomás da a entender una respuesta afirmativa. Efectivamente, en la respuesta a la dificultad tercera dice que para el juicio se requiere la autoridad del superior que "es capaz de argüir a ambos"; y en el artículo siguiente dice que para el juicio justo se requiere que "emane de la autoridad superior". Luego el juicio procedente de una persona privada no será en sentido estricto justo juicio.

Se responde que, sin duda, para la razón esencial de un juicio justo, no es menester que proceda del superior. Se prueba esta aseveración: en una persona privada existe la verdadera y esencial operación de la virtud de la justicia, al igual que se encuentra la verdadera justicia. Ahora bien, es menester que la operación de la justicia emane de un juicio justo. Luego en una persona privada se encuentra verdadera y esencialmente el justo juicio y, además, la autoridad del superior no es requerida para la esencia de un juicio justo. Respecto a las palabras de Santo Tomás, hay que responder que él sólo entiende que para la perfecta y acabada razón del juicio justo se exige que proceda de quien tiene autoridad. De esta autoridad proviene en el juicio la fuerza coercitiva que, aunque no sea de la esencia del justo juicio, sin embargo, dentro de la amplitud de la justicia, es grande la perfección del juicio nacida del superior en cuanto es custodio de la justicia.

Una vez hechas las distinciones pertinentes en estas dificultades, dejándolas apartadas, se niega la consecuencia del argumento último[6]. Para probarlo se dice que en el *superior* se encuentra una *doble prudencia*.

Una prudencia que es *simplemente virtud moral* y es regla próxima no sólo de la justicia, sino de todas las virtudes morales que pertenecen al apetito. Y esta prudencia es de la misma especie en el príncipe que en la persona privada. El juicio justo, tanto en el superior como en la persona privada, pertenece esencialmente a esta prudencia.

Otra prudencia es la que se encuentra en el superior como tal, y es la *prudencia gubernativa*. Y ésta difiere específicamente de la otra que acabamos de explicar, y de la *prudencia política* que se encuentra en los ciudadanos. Y es de ésta prudencia de la que habla Santo Tomás en el texto citado en el argumento último. Ahora bien, el juicio justo no pertenece esencialmente a esta prudencia, aunque él tome una gran perfección de ella; perfección que es la fuerza coercitiva adjunta a la autoridad del juez y del superior. **[52]**

—

ARTÍCULO 2

SI ES LÍCITO JUZGAR

SÍNTESIS DEL ARTÍCULO

Conclusión primera.– *Juzgar es lícito si están presentes las tres condiciones exigidas*[7]*: la primera condición es que proceda de una inclinación de la*

---

6 El argumento de esa objeción dice que el juicio parece pertenecer únicamente a los jueces; pero como el acto de la justicia se halla en todos los hombres justos, por tanto, ya que no son sólo justos los jueces, parece que el juicio no es acto propio de la justicia. Santo Tomás responde: "La justicia en el príncipe es como virtud organizadora, pues manda y prescribe lo que es justo; mas en los súbditos es como virtud ejecutiva y sirviente. Y, por tanto, el juicio que comporta la determinación de lo justo pertenece a la justicia, en cuanto que reside de un modo muy principal en quien preside la comunidad". (*Summa Theologiae,* II-II q60 a1 ad4).

7 "El juicio es lícito en tanto en cuanto es acto de justicia; mas, como se deduce de lo dicho (a1 ad3), para que el juicio sea acto de justicia se requieren tres condiciones: *primera*, que proceda de

justicia[8]*; la segunda, que emane de la autoridad superior*[9]*; la tercera, que el juzgar o acto del juicio sea pronunciado según la recta razón de la prudencia*[10].

Conclusión segunda.– *Por falta o ausencia de cualquiera de estas condiciones el juicio se vuelve ilícito. Por defecto, pues, de la primera condición, el juzgar se hace injusto y vicioso. Por defecto de la segunda, el juzgar se torna "usurpado". Y por defecto de la tercera, se hace suspicaz y temerario*[11].

COMENTARIO

Observaciones a este artículo segundo.

Observación *primera*. Santo Tomás formula esta pregunta del artículo no para definir la licitud de juzgar, pues esto había sido definido en el artículo pre-

---

una inclinación de justicia; *segunda*, que emane de la autoridad del que preside; y *tercera*, que sea pronunciado según la recta razón de la prudencia. Si faltare cualquiera de estas condiciones, el juicio será vicioso e ilícito. Así, en *primer lugar*, cuando es contrario a la rectitud de la justicia, se llama, de este modo, juicio *vicioso* o *injusto*. En *segundo lugar*, cuando el hombre juzga de cosas sobre las que no tiene autoridad, entonces se denomina juicio *usurpado*. Y *tercero*, cuando falta la certeza racional, como cuando alguien juzga de las cosas que son dudosas u ocultas por algunas ligeras conjeturas, en este caso se llama juicio *temerario*". (*Summa Theologiae,* II-II q60 a2c).

8 "Para que el juicio sea recto –comenta Soto– es necesario que nazca del sentimiento y de la inclinación de la justicia. Y para demostrar esto basta tener en cuenta que el juicio es un acto propio de esta virtud, que dispone el ánimo para practicar lo que es justo. Por lo cual si algún juicio niega a una de las partes lo que pertenece para atribuírselo a otra, destruye la sustancia de la justicia". (D. de Soto, *De iustitia et iure,* III q4 a2, p. 227).

9 Dice Soto: "Propiamente la justicia es una *coacción*; y nadie puede coaccionar a otro, si no se halla bajo su potestad. Esto consta por las mismas cosas naturales. Porque un agente no obra sobre el paciente, si éste no está contenido dentro de los limites de su acción. Por tanto para que el juicio sea recto es necesaria la autoridad del que gobierna y del juez". (D. de Soto, *De iustitia et iure*, III q4 a2, p. 227).

10 "Para la rectitud del juicio se necesita el oficio de la prudencia, a quien pertenece dar el veredicto. Y así quien dicta un derecho, o establece la justicia entre dos litigantes, pero no la hace cuando, en donde y como conviene al tenor de las leyes, arroja por los suelos la justicia". (D. de Soto, *De iustitia et iure,* III q4 a2, p. 227).

11 "Cuando el juicio carece de la autoridad en el que lo preside, se llama usurpado; cuando le falta la sustancia de la justicia, se llama inicuo; y el que prescinde de la prudencia, si carece del orden del derecho, se considera sospechoso; y el que se dicta sin las pruebas suficientes, se considera temerario". (D. de Soto, *De iustitia et iure,* III q4 a2, p. 227).

cedente al enseñarnos que el juicio es acto de justicia, sino que, al exponer este artículo, se propuso explicar las tres condiciones, propuestas en la conclusión primera, requeridas para que el juicio se haga lícitamente.

Observación *segunda*. La *primera condición* se toma por parte del *fin*. Pues, como he dicho en el artículo precedente, el fin inmediato del juicio es el bien de la justicia. La *segunda condición* se toma de la parte del *agente*, esto es, de quien juzga. Esta condición, como consta de lo dicho al final del artículo precedente, no es necesaria para la razón esencial del juicio justo, hablando en sentido estricto, sin embargo, será absolutamente necesaria para que el juicio tenga fuerza coercitiva. Por esta causa, si una persona privada pretende juzgar de tal modo que su juicio tenga fuerza coercitiva, peca mortalmente y su juicio es de "usurpación": efectivamente, usurpa en realidad la autoridad del superior y se erige a sí mismo en custodio de la justicia común, aunque, sin embargo, no lo es. La *condición tercera* es tomada de parte de los *medios* y de las *circunstancias*, pues corresponde a la prudencia examinar minuciosamente todo para llegar a proferir un juicio recto.

La primera condición se destaca de las demás, al igual que el *fin* es la primera y más excelente causa de la que se toma todo el orden moral. La tercera condición es más excelente que la segunda por dos razones: en primer lugar, porque es necesaria para todo juicio justo, tanto en el superior como en la persona privada; en segundo lugar, porque la rectitud moral entera depende de la razón y de la prudencia como de regla propia. De lo que resulta que, a pesar de tomarse el juicio ilícito por defecto de estas dos condiciones, esto acaecerá especialmente por defecto de la condición primera por ser ésta la condición principal. Y por ello, el juicio que no tiene esta condición primera es llamado, casi por antonomasia, injusto y vicioso.

Que estas tres condiciones son requeridas para un juicio justo lo da a entender el suegro de Moisés en *Éxodo* (18, 21), donde le dice: "Escoge de entre todo el pueblo hombres sabios y temerosos de Dios en los que esté la verdad, íntegros y enemigos de la avaricia y constitúyelos en jefes". En las palabras "temerosos", "íntegros" y "enemigos de la avaricia", el suegro de Moisés expresó la condición primera. En las palabras "sabios", "en los que esté la verdad", **[53]** expresó la condición tercera. En las últimas palabras "constitúyelos en jefes", significó la segunda condición. En los artículos siguientes controvertiremos sobre las condiciones segunda y tercera; en el artículo presente se examina de modo especial la condición primera.

Observación *tercera*. El Maestro Soto, en *De iustitia et iure* (III q4 a2), explica la primera condición en un triple sentido[12]. Primero, no juzgar contra la justicia. Segundo, juzgar por amor a la justicia. Tercero, no juzgar por algún estado afectivo privado, por ira, odio, avaricia o por alguna otra pasión.

El sentido primero aventaja o es superior a los demás. Pero en general los comentaristas de Santo Tomás piensan que el segundo sentido es el más auténtico y más intentado por Santo Tomás; y lo es con razón, porque los demás se reducen a este segundo sentido. En efecto, quien juzga por amor a la justicia, esto es, quien juzga con la intención por la que quiere conservar el bien de la justicia y dar a cada uno lo que es suyo –y esta intención es el primer acto elícito de la virtud de la justicia– no juzgará contra la justicia. De ahí que el primer sentido sea como un efecto del segundo. Asimismo, para que uno juzgue por amor a la justicia, es menester que no esté afectado por la ira o el odio. De ahí que el sentido tercero sea requerido previamente para el segundo, como disposición necesaria para él.

Aristóteles, en *Ethica* (IV, c. 5), dio a entender que esta primera condición es necesaria, al decir: "El juez debe ser medio y mediador entre aquellos cuya causa juzga". Así pues, de la misma manera que el medio dista por igual de ambos extremos, así la disposición de ánimo en el juez no debe inclinarse a ninguna de las dos partes, sino debe seguir la inclinación de la justicia a la que corresponde poner el medio entre las partes.

Sin duda, en las cosas de la *naturaleza*, para que la pupila del ojo pueda percibir cada uno de los colores, ella debe estar desprovista de color alguno, pues, de otro modo, si existe el color en ella, le impedirá percibir el color externo, como dice Aristóteles en *De anima*, II. De modo semejante, para que el juez pueda

---

[12] Dice Soto: "La afirmación de que el juicio ha de proceder del espíritu de la justicia es anfibológica y puede tener *tres* sentidos. El *primero* es que no se dicte contra la justicia. Y éste es el sentido propio y consiste en que a cada uno se le dé sinceramente lo que le pertenece. Y por esto la falta de él hace que el juicio sea una iniquidad. El sentido *segundo* es que el juicio nazca del espíritu de justicia; mas la falta de esta condición nunca constituye pecado mortal. Si un juez, efectivamente, sentencia según las leyes de la justicia, aunque no lo haga por amor, o por hábito de la justicia, por ser hombre de malas costumbres, no peca mortalmente, pero cometería una falta venial. Puesto que el juez, como custodio de la justicia, debe de juzgar siempre por amor a esta virtud. Finalmente el *tercer* sentido es que el juicio no se profiera movido por algún otro sentimiento desordenado, como por odio, o por amor, o por avaricia. Y la falta de esta condición será más o menos grave, según sea el sentimiento de que proceda. Y así si un juez castiga con odio a un verdadero ladrón y legítimamente comprobado, no peca contra la justicia, pero peca contra la caridad. Y si lo hace por ambición de dinero, no será injusto, pero será avaro. Y si lo hace llevado de ansia de vanagloria, será vano y pecará venialmente. Sin embargo, aunque sentencie a uno a muerte por odio, no podrá considerársele homicida, como si fuera una persona particular, ya que tiene competencia para llevarla a cabo". (D. de Soto, *De iustitia et iure*, III q4 a2, p. 227).

proferir un juicio recto entre dos partes, es menester que carezca de toda disposición privada a una de las dos partes; aún más, al ser considerado el amigo como "otro yo", si el juez tiende a una parte, se considerará que juzga en causa propia, en la que a duras penas uno es un juez recto.

Por esto, Aristóteles llama con razón al juez "justicia animada", expresión que tiene un doble sentido: *primero*, que el alma del juez, en cuanto es juez, debe ser la misma virtud de la justicia que se adueña del espíritu del juez, de la misma manera que el alma se adueña del cuerpo entero. Y, como cada una de las operaciones del sujeto emana del alma, así es preciso que cada una de las operaciones del juez provenga de la inclinación de la justicia. *Segundo*, que la justicia de por sí es considerada "cuasi muerta" y debe ser vivificada por el amor del juez, al igual que el cuerpo es vivificado por el alma. Por esta causa, Aristóteles, en *Retorica* (I, c. 1 y c. 2; II, c. 1), dice: "El juez que intenta favorecer a una de las dos partes es semejante a aquél que con la regla de la que nos servimos en la medición de una cosa pretende inclinarla y plegarla a favor de una de las partes". Por esto, los areopagitas[13] fueron jueces extremadamente severos, porque mediante un pregón público impedían que quien dictara sentencia se sirviera ante ellos de proemio o de epílogo, porque esas partes del discurso eran muy eficaces para desviar el ánimo del juez. Aristóteles, en *Retorica* (III, c. 11), compara el espíritu del juez a la protección de los dioses, porque, de la misma manera que Dios en cada una de sus operaciones es sumamente recto y libre de toda pasión, así el espíritu del juez debe estar exento de toda pasión; y, además los textos sagrados llaman al juez, "dios". Así en *Génesis* (1, 1) donde nosotros leemos: "En el principio 'Dios creó'", en hebreo dice "Heloim", esto es, "creó jueces"; y ante Él, los jueces son denominados dioses, como se dice en el *Salmo* (106 (105), 18): "Dios estuvo presente en la sinagoga de los dioses", esto es, de los jueces. Se da, pues, a entender que el amor del juez debe ser muy semejante al amor de Dios. Ese amor o apego y esa inclinación a la justicia que el juez está obligado a tener es explicado en el libro de la *Sabiduría* (1, 1): "Amad la justicia quienes gobernáis la tierra". Lo mismo se da a conocer en los pasajes siguientes: *Éxodo* (23, 1-8), *Levítico* (19, 15), *Deuteronomio* (1, 16-17; 16, 18-20); pero principalmente en *Mateo* (5, 6): "Bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia". Así pues, el amor a la justicia no debe ser un amor cualquiera, sino avidísimo, cual es el apetito en quien tiene hambre y padece sed.

Observación cuarta y última. La primera condición obliga bajo culpa moral, en general y por su género, dado que, como hemos dicho, es tomada del fin.

---

[13] Jueces miembros del areópago o tribunal superior de la antigua Atenas: los areopagitas juzgaban asuntos criminales.

Pero en particular, un juicio que no procede de la inclinación de la justicia no siempre será pecado mortal. Para evitar el pecado mortal será suficiente que el juicio según su sustancia proceda como del amor de la justicia, v. gr., que un juez dé a cada uno lo que es suyo y lo intente o pretenda, aunque se mezcle en él algún afecto de amor o un sentimiento de odio. En este caso, sólo habrá culpa venial por la levedad de la pasión que no fue tan grande que llegara a perturbar la razón del juez y la naturaleza de la justicia.

*

Sobre la respuesta a la tercera objeción de este artículo se presenta esta *duda*: ¿Peca mortalmente el juez que estando en pecado mortal profiere un juicio, sirviéndose del oficio y autoridad de juez?

En este tema se evitará el error de Wicleff, dado que aseveró que, con un pecado mortal cualquiera, un juez –bien seglar, bien eclesiástico– perdía por derecho la jurisdicción y el oficio de juez. Este error fue condenado en el Concilio de Constanza (sesión 8, error 15º). De esto se sigue que un juez, estando en pecado mortal, no peca ni mortal ni venialmente por el hecho de que usurpe la jurisdicción, puesto que por la fe estamos obligados a confesar que él es verdadero juez.

Toda la duda se formula, pues, en estos términos: ¿peca mortalmente por utilizar mal la jurisdicción y autoridad pública que tiene? Y en esta cuestión, Alejandro de Hales, citado por Silvestre en la *Summa* ("Iudex", § 12), enseña indiscriminadamente que tanto el juez eclesiástico como el secular pecan si profieren un juicio estando en pecado mortal, aunque sean pecadores ocultos. Otros teólogos hacen distinción entre juez seglar y juez eclesiástico. Dicen que el secular no peca mortalmente al pronunciar el juicio, si su pecado fuera oculto. Pero piensan que el juez eclesiástico peca mortalmente al proferir el juicio, aunque sea pecador oculto. Así opina Silvestre ("Correctio", § 16), y sigue en esta opinión a Pedro de Palude que la defiende (*In IV Sent* d19 q3). Aún más, también Santo Tomás fue de la misma opinión, haciendo idéntica distinción (en q2 a2).

El argumento principal que mueve a estos autores, es éste: la materia espiritual, cual es la sentencia proferida por el juez eclesiástico, no deberá ser tratada profana e irreligiosamente. Luego el juez eclesiástico, estando en pecado mortal, no debe proferir sentencia, dado que de modo profano e irreligioso profiere una sentencia espiritual, cual es la eclesiástica.

*

Para solucionar la cuestión, formulemos las conclusiones.

Conclusión primera.– *Si el juez, estando en pecado mortal, profiere una sentencia, no pecará mortalmente si su pecado no ha sido público y escandaloso.*

Esta conclusión se entiende de ambos jueces. Se entenderá esta conclusión incluso si su pecado ha sido oculto o público, con tal de no ser escandaloso. Llamo *escandaloso*, aquello por lo que la sentencia del juez es despreciada y llega a ser como irrisoria ante el pueblo. V. gr., si un juez ha sido y es un público concubinario y profiere un juicio contra otro concubinario de su jurisdicción, semejante juicio es justamente despreciado por los súbditos y será un juicio irrisorio. **[54]** Pero si el juez, siendo concubinario público, ha condenado a un ladrón al patíbulo, aunque su concubinato sea completamente escandaloso en la república, sin embargo no se juzgará escandaloso en orden a esta sentencia, al no hacer el juicio despreciable.

Muchos doctos varones enseñan esta conclusión, a pesar de no explicarla como se ha explicado. La defienden Cayetano en el opúsculo *De usu rerum spiritualium*; y el Maestro Soto en los textos citados; Santo Tomás, sin duda, es favorable a esta opinión y renunció a la que sostuvo en *In IV Sententiarum* (en este artículo, ad3); también la defiende en la cuestión 33, artículo 5; y en III (q64 a6).

Se prueba esta primera conclusión. El juez, estando en pecado mortal, si dicta sentencia conforme a las leyes de la justicia, no peca contra la justicia ni contra la caridad. Luego no comete pecado alguno mortal en tal caso. La consecuencia es evidente porque no es una virtud distinta de aquélla que el juez pueda violar, cuya trasgresión es culpa mortal. Se prueba el antecedente: suponemos que no viola la justicia por el hecho de guardar todas las leyes de la justicia. Suponemos que no viola la caridad porque su juicio no es escandaloso y solamente puede violar la caridad si su juicio es escandaloso. Se confirma la argumentación porque –tal y como suponemos– su juicio no se vuelve despreciable.

Se prueba esta misma conclusión en el juez eclesiástico. El juez eclesiástico no es revestido de una santidad especial para ejercer el oficio de juez. Luego la sentencia que dicta en una causa espiritual no exige, hablando en sentido estricto, santidad en el juez y, además, su pecado personal no hace que la sentencia se convierta en ilícita al menos moralmente, si, de otro modo, ha sido justa y no escandalosa para el pueblo.

Se prueba la primera consecuencia. Si el ministerio del juez eclesiástico exigiese por naturaleza la santidad en el juez, la Iglesia, aún más, incluso Cristo no hubieran sido lo suficientemente previsores al no consagrar al juez eclesiástico de una santidad especial al igual que es consagrado el sacerdote para el ministerio del altar y para el juicio que ejerce en el sacramento de la confesión. Ahora bien, aquella insuficiencia no deberá ser admitida en la Iglesia.

Con esto se refuta el argumento formulado a favor de la opinión opuesta.

Se responde, pues, que la materia del juicio eclesiástico no es tan santa que llegue a santificar las almas como lo hacen los sacramentos. Ni es tan próxima a la santidad de la gracia que exija esencialmente una santidad especial en el juez, como la exigen los ministerios del diaconado y subdiaconado. Por esta causa, la dedicación del juez eclesiástico no debe ser regulada por reglas de la religión, hablando en sentido estricto, sino por las reglas de la justicia; y, consiguientemente, aunque sea tratada no religiosamente, no será pecado mortal.

Conclusión segunda.– *El juez que, estando en pecado mortal, escandalosamente dicta sentencia, peca mortalmente y contra la caridad dado que escandaliza al pueblo; y, en cierto modo, peca contra la justicia, puesto que hace despreciable una sentencia pública siendo, por otra parte, justa y necesaria.*

Entiendo el pecado escandaloso en el sentido explicado antes. De lo cual se sigue que un juez en estado de pecado mortal, si es inminente la necesidad de que sea dictada en la república sentencia sobre algún crimen, está obligado o bien a arrepentirse haciendo pública penitencia, o bien a deponer el oficio de juez para que otro juez nombrado de nuevo pronuncie la sentencia, pues hay peligro al retrasarla.

Conclusión tercera.– *El juez, estando en pecado mortal oculto, si dicta sentencia, no comete ni siquiera pecado venial, aunque sea un juez eclesiástico; pero, cometerá pecado venial si su pecado ha sido público, pero no escandaloso.*

Pienso que la primera parte de la conclusión es más probable que la opinión contraria enseñada por Soto en los textos suyos citados. Piensa, pues, Soto, que hay pecado venial en tal juicio, porque el juez, al dictar tal sentencia, cree que en la práctica él no incurre en culpa mortal, y, por tanto, es considerado hipócrita; y, consiguientemente, delinque al menos venialmente. Pero –según creo– Santo Tomás, en la respuesta a la tercera dificultad de este artículo, enseña nuestra conclusión: en efecto, asevera que un juez estando en pecado mortal

oculto, si dicta sentencia con humildad, no peca. Ahora bien, si pecara venialmente, de ningún modo Santo Tomás diría que no pecaba en absoluto.

Además se prueba con el mismo argumento con el que probé la conclusión primera, pues la razón es evidentemente igual en ambas culpas.

Lo que dice el Maestro Soto de que es considerado hipócrita, es poco convincente, dado que suponemos que el juez es forzado por las leyes de la justicia a juzgar, luego si juzga no se le llamará hipócrita. Y es esto lo que Santo Tomás enseña cuando en la respuesta a la tercera dice que no peca si juzga con humildad. Con humildad, esto es, no con ánimo de mostrarse celoso del bien común, sino con el deseo de cumplir con su oficio, él que, si no estuviera obligado por esta razón, no emitiría el juicio, reconociéndose indigno de tan gran ministerio.

La segunda parte de la conclusión es manifiesta. Efectivamente, el juicio emitido por semejante juez puede generar algún pequeño escándalo y algún pequeño desprecio hacia su persona; y, por ende, no puede dejar de haber algún pequeño pecado.

—

[55] ARTÍCULO 3

SI EL JUICIO PROCEDENTE DE SOSPECHA ES ILÍCITO

SÍNTESIS DEL ARTÍCULO

Conclusión primera.– *La sospecha es la opinión de la existencia de un mal, opinión que procede de leves indicios.*

Conclusión segunda.– *El juicio procedente de una sospecha es ilícito y vicioso.*

Conclusión tercera.– *Los grados de sospecha son tres. Primero, cuando uno, por leves indicios, comienza a dudar de la maldad de otro; y entonces el pecado es venial. Segundo, cuando uno, por leves indicios, estima como cierta y*

juzga la malicia de otro; y entonces, si esto ha sido en materia grave, será pecado mortal. Tercero, cuando un juez, por leves indicios, procede a condenar a alguien en el foro externo; y, entonces, el pecado es mortal contra la justicia[14].

COMENTARIO

En torno a la *primera conclusión* se observará que, aunque Santo Tomás al principio del artículo, siguiendo a Cicerón, ha definido en sentido estricto la sospecha –cuya definición está precisamente en esta primera conclusión– en cuanto ella se distingue de la duda y del juicio temerario, sin embargo en la prosecución del artículo confunde estos tres conceptos[15]. **[56]** En efecto, en el

---

14 Entendiendo que la *sospecha* implica una opinión de lo malo cuando procede de ligeros indicios, explica Santo Tomás: "Esto puede ocurrir de tres modos: primero, porque uno es malo en sí mismo, y por ello, como conocedor de su malicia, fácilmente piensa mal de los demás, según aquellas palabras del *Eclesiastés* (10, 3): *El necio, andando en su camino y siendo él estulto, a todos juzga necios.* Segundo, puede proceder de tener uno mal afecto a otro, pues cuando alguien desprecia u odia a otro o se irrita y le envidia, piensa mal de él por ligeros indicios, porque cada uno cree fácilmente lo que apetece. En tercer lugar, la sospecha puede provenir de la larga experiencia; por lo que dice el Filósofo, en *Retorica,* II, que *los ancianos son grandemente suspicaces, ya que muchas veces han experimentado los defectos de otros.* Las dos primeras causas de la sospecha pertenecen claramente a la perversidad del afecto; mas la tercera causa disminuye la razón de la sospecha, en cuanto que la experiencia aproxima a la certeza, que está contra la noción de sospecha; y por esto la sospecha implica cierto vicio, y cuanto más avanza ésta, tanto es ello más vicioso. Hay, pues, tres grados de sospecha: primero, cuando un hombre, por leves indicios, comienza a dudar de la bondad de alguien, y esto es pecado leve y venial, pues *pertenece a la tentación humana, de la que esta vida no se halla exenta,* como se aprecia en la *Glossa* sobre 1 Corintios (4, 5): *No juzguéis antes de tiempo.* El segundo grado es cuando alguien, por indicios leves, da por cierta la malicia de otro, y esto, si trata sobre algo grave, es pecado mortal, en cuanto no se hace sin desprecio del prójimo; por lo cual la *Glossa* añade: *Aunque, pues, no podemos evitar las sospechas, porque somos hombres, al menos debemos suspender nuestros juicios, esto es, nuestras sentencias firmes y definitivas.* Tercero es cuando algún juez procede a condenar a alguien por sospecha; esto también pertenece directamente a la injusticia, y, por ello, es pecado mortal". (*Summa Theologiae,* II-II q60 a3c).

15 Es lo que también había hecho notar Soto, quien se ve obligado a explicar, desde un punto de vista lógico, el sentido de los varios vocablos aquí implicados: "Ha de tenerse en cuenta que el *juicio temerario* puede significar muchas cosas. *Primero* puede referirse a la *sustancia* del juicio, es decir: si dudas solamente del mal de otro, o si tienes sospecha incierta de ello o si lo das por seguro. En *segundo* lugar puede referirse a las *causas* que te mueven a juzgar de tal manera. En *tercer* lugar a las *conjeturas* que te arrastraron a tal sospecha. Y en *cuarto* lugar a la materia de que se juzga, es decir, a la grandeza o gravedad del mal con que al juzgarlo afeas la conducta de otro.

primer grado de la sospecha comprende la duda sobre la malicia del prójimo. En el segundo grado, al juicio cierto y determinado sobre la malicia del prójimo lo

---

Para exponer todas estas cosas con claridad, empecemos el asunto partiendo de la naturaleza del juicio. Así pues, aunque Santo Tomás admita solamente tres grados en el juicio temerario, sin embargo, nosotros, para que la explicación sea más clara, hemos de distinguir *cuatro,* incluyendo en el mismo a la duda.

El *primer grado* lo constituye la *duda*, que es cuando el ánimo está suspenso, sin asentir a ninguna de las dos partes contradictorias; como cuando vacilas si tu prójimo se halla manchado con algún delito, sin proferir juicio alguno ni afirmativo, ni negativo. Por tanto este grado no llega a constituir juicio temerario, ya que no encierra juicio alguno.

El *segundo grado* lo constituye la *sospecha*, que consiste en asentir a una de las partes contradictorias con temor respecto de la otra. A ésta los dialécticos –con el Filósofo en *Ethica,* VI– la llaman *opinión*. Pero la palabra *sospecha* hoy día significa tres cosas. *Primeramente* significa, como se dijo, el asentimiento a una de las partes con temor de la contraria; es decir, asentir de tal manera a una de las dos partes sin completa seguridad, de modo que se duda si debía de asentirse a la otra. En *segundo* lugar la palabra *sospecha* significa la condición del objeto. Porque si bien la opinión puede referirse indiferentemente al bien o al mal, sin embargo, la sospecha en el lenguaje latino tiene siempre mal sentido; pues se dice que uno cae en sospecha, o padece sospecha, cuando se concibe y se tiene de él un concepto desfavorable. En cambio si el concepto es bueno se dice que está en buena reputación. En *tercer* lugar la palabra *sospecha* significa que su origen se funda en motivos ligeros, como sucede cuando hacemos ligeras conjeturas sobre secretos de espíritu, o sobre cosas ocultas, conjeturas que no pueden de suyo producir sospecha alguna si no fuera por nuestra ligereza o mala intención. Y esta sospecha entra ya en la línea del juicio temerario. Porque lo temerario es lo contrario de prudente; y por esto es lo mismo que juicio concebido sin reflexión, sin causa legítima que lo autorice.

Sin embargo Santo Tomás incluyó estos dos grados sin diferencia alguna en el primero; pues distingue solamente tres grados en la sospecha, según hemos dicho al principio. El primero sucede cuando una persona empieza a dudar de la bondad de otra a vista de ligeras señales; y éste dice que constituye pecado venial. Sin embargo entre dudar y sospechar existe mucha diferencia. Porque dudar es tener el juicio en suspenso sin prestar asentimiento alguno; en cambio sospechar, si hacemos caso al Filósofo, en *Ethica,* VI, consiste en prestar asentimiento a una de las partes con temor respecto de lo contrario. Tenemos duda, efectivamente, del número cierto de los astros, pero no sospechamos de él. Santo Tomás, pues, no observó tan escrupulosamente el rigor de las palabras, porque no habiendo pecado mortal en ninguno de los casos, el juicio es el mismo moralmente en ambos. Y por esto, estas dos cosas: no prestar asentimiento alguno y prestarlo con temor, las significó con la denominación de duda y de sospecha. Por consiguiente el tercer grado, que en Santo Tomás es considerado como segundo, tiene lugar cuando uno, por ligeros indicios, juzga como cierta la malicia de otro. Mas este grado, aunque Santo Tomás lo incluya en la denominación general de sospecha, es, con todo, algo más que sospecha.

Finalmente el *cuarto* grado, que para Santo Tomás es el tercero, tiene lugar cuando un juez público sin pruebas suficientes, por tal o cual sospecha, pronuncia sentencia condenatoria contra una persona". (D. de Soto, *De iustitia et iure*, III q4 a3, pp. 229-230).

llama sospecha. Y esta confusión no fue privativa de Santo Tomás; sino que hombres muy sabios, en general, confunden estos tres conceptos; y, en la mayor parte de los casos, suelen designar esos tres conceptos con el nombre, "cuasi" común, de juicio temerario. Tal vez la razón de esta confusión sea porque estos tres conceptos convienen en dos puntos: primero, versan sobre la maldad del prójimo; llamo "maldad del prójimo" no al mal materialmente en sí mismo, sino tomado formalmente en cuanto extiende su malicia contra el operante, como explica Santo Tomás en el artículo siguiente (a4 ad2); y, por eso he dicho "sobre la maldad del prójimo", esto es, que al mismo prójimo lo vuelve malo moralmente. Segundo, proceden de indicios leves, por los que el hombre prudente no debe moverse.

No obstante estos tres conceptos de los que hablamos se distinguen entre sí muchísimo.

Evidentemente, la *duda* según su propia naturaleza solamente acaece cuando, por indicios bastante leves, el ánimo es movido a ambas partes, pero a ninguna de las dos se inclina y permanece pendiente en lo ambiguo. Y, por ello, Aristóteles, en *Metaphysica* (III, c. 1), compara al que duda con dos hombres atados que no pueden dirigirse ni a un lado ni a otro.

En cambio, el *juicio temerario*, si se toma propiamente, es una opinión cierta y determinada, en la que no se mezcla duda alguna sobre la malicia del prójimo.

La *sospecha* conlleva dar crédito a la maldad del prójimo, pero con gran temor de la otra parte. En el dar crédito o asentir sobre el mal del prójimo se diferencia de la *duda*; en lo segundo, esto es, en el gran temor a lo contrario se diferencia del *juicio temerario*. También la *opinión* es un asenso o un dar crédito incierto y temerario. Pero la sospecha se distingue de la opinión –según Aristóteles en *Ethica* (VI, c. 9)– en que la *opinión* es indiferente ante el bien y el mal y se toma más bien especulativa que prácticamente; en cambio, la *sospecha* denota asenso práctico y, hablando con propiedad, solamente versa sobre el mal, de ahí que sea definida como "opinión de la existencia de una maldad o de algo malo". Pero a mí me parece que la sospecha es una opinión débil.

La *duda* está en saber si la sospecha, tomada en sentido estricto, es, por su género, pecado mortal, y en materia grave llega a ser de hecho pecado mortal en el individuo.

Se prueba la *parte negativa*.

Primero: Santo Tomás enseña expresamente en este artículo que en el primer grado de sospecha sólo interviene el pecado venial. Ahora bien, en el primer grado Santo Tomás comprende la duda y la sospecha que conlleva asenso de una parte juntamente con temor de la otra, lo que se evidencia al distinguir Santo Tomás el primer grado de sospecha del segundo grado en el que realmente habla expresamente del juicio temerario, en el cual no hay mezcla de temor ni de duda en parte alguna. Así pues, en el primer grado comprende la sospecha. En la misma línea parece estar San Agustín, del que hay una glosa 1 *Corintios* (4, 5), explicada aquí por Santo Tomás y tomada de San Agustín (*In Ioannem*, tr. 90). Se confirma este argumento, pues, como dice San Agustín en el pasaje citado, la sospecha pertenece a la tentación humana, sin la que la vida del hombre no puede ser organizada. Luego la sospecha es sólo pecado venial.

Segundo: el juicio temerario que puede ser pecado venial se hace mortal cuando con tal juicio el prójimo es despreciado y desdeñado. Es así que con la sospecha el prójimo no es despreciado del todo. Luego la sospecha no sobrepasa los límites del pecado venial. La consecuencia es patente: en efecto, cuando la injuria es leve y leve el desprecio al prójimo, no se comete pecado grave, como es el pecado mortal. La menor se prueba porque el prójimo sólo es despreciado totalmente cuando no se duda de su malicia. Confirmación: la sospecha de la malicia del prójimo no es contraria a la caridad fraterna, pues entre amigos acaece que uno sospecha maldad en el otro; por tanto, la sospecha por su género no es pecado mortal.

En la presente duda, Cayetano en la *Summula de peccatis* (en "Suspicio" y en "Iudicium temerarium"), enseña que la sospecha, incluso en materia grave, no es pecado mortal en tanto en cuanto la sospecha permanezca dentro de los límites de la sospecha, de modo que no excluya el temor entero. Algunos de entre los sumistas, en las palabras citadas y en la palabra "Praesumptio", se inclinan a este parecer, principalmente la *Summa Rosella*. El Maestro Soto (en *De iustitia et iure*, III q4 a3), asegura con Cayetano que la sospecha no es pecado mortal por su género, pero añade que alguna vez será en el individuo pecado mortal por la excesiva gravedad de la materia, pues pecaría mortalmente quien, por leves indicios, sospechara que uno es hereje o ha cometido un crimen nefando.

Algunos teólogos modernos afirman que la sospecha en materia grave será culpa venial con tal de durar poco tiempo; pero de perseverar en su ánimo mucho tiempo, será culpa mortal.

*

Para decidir sobre la cuestión, primero se explicará qué es *materia grave*; y a continuación a qué llamamos *indicios leves*.

Materia grave en este lugar es juzgada aquélla por la que el prójimo es muy despreciado y desdeñado. Pero esta materia, aunque –tal y como dicen comúnmente– es regularmente pecado mortal, sin embargo no es menester que sea siempre mortal, ni es preciso que todo pecado mortal sea siempre considerado materia grave en orden a la sospecha y al juicio temerario. En efecto, si uno por leves indicios sospechase de alguien, considerado como libre, que ha nacido de familia esclava, esta sospecha versaría sobre materia grave, aunque no sospecharía ninguna maldad mortal del prójimo. Asimismo, quien por leves indicios sospechara que un hombre, probo en sus costumbres, mentía en las conversaciones familiares, aunque esas mentiras no fueran pecados mortales, sin embargo, serán materia grave respecto a una sospecha de ese género. Finalmente, si uno sospechara de un palaciego y mundano que él frecuenta a una mujer con un amor deshonesto, aunque el amor deshonesto es pecado mortal, sin embargo, respecto a este hombre no se considera materia grave en orden a la sospecha y al juicio, dado que un hombre de esa índole no considera que se le hace injuria con semejante juicio, aún más, más bien se vanagloria de ello. Así pues, la gravedad de la materia en este caso no se debe ni apreciar ni sopesar por sí misma, sino en relación a la persona a la que tal gravedad se le aplica con la sospecha o juicio, pues lo que se considera grave respecto a un hombre, podrá ser muy leve en relación a otro.

Sobre los *indicios leves*, sea ésta la regla general: son considerados moralmente indicios leves los que no bastan por sí mismos a mover el espíritu de un hombre probo y prudente a sospechar la malicia del prójimo. Pero en particular la levedad o gravedad de los indicios se valorará de acuerdo con muchos factores. *Primero*, se valorará la levedad o gravedad, de acuerdo con la proporción de los indicios que indican la maldad, pues los indicios son considerados como signos y la maldad, sobre la que versa la sospecha, como significado. *Segundo*, hay que tener en cuenta la gravedad de la materia sobre la que versan los indicios. En efecto, los indicios que en materia no muy grave son juzgados suficientes, en materia muy grave, como en la delación de herejía, no se considerarán como suficientes para juzgar, sino como muy leves. **[57]** *Tercero*, debe tenerse en cuenta la calidad de la persona sobre la que hay sospecha. En efecto, algunos indicios bastarán para juzgar la maldad de un hombre privado y mundano, los cuales serán muy leves para sospecharla de un hombre de gravísima autoridad y virtud,

sobre todo, si es persona pública. *Finalmente*, los indicios deben relacionarse con el criterio del que juzga: algunos bastarán para dudar y no serán suficientes para juzgar. Todos ellos han de ser encomendados al arbitrio de un hombre prudente y timorato.

*

Una vez dados como ciertos estos extremos, propongamos las *conclusiones*.

Conclusión primera.– *La sospecha procedente de leves indicios de la maldad del prójimo es pecado mortal por su género.*

Hombres de grandísima autoridad tanto modernos como muchos de entre los antiguos enseñan esta conclusión. Se prueba con los argumentos siguientes.

Argumento primero. En los textos sagrados se prohíbe el juicio temerario: En *Mateo* (7, 1) se dice: “No juzguéis y no seréis juzgados”. También en *Romanos* (14, 4) en 1 *Corintios* (4, 5) y en *Santiago* (4, 11) se dice expresamente: “El que murmura de su hermano o juzga a su hermano, murmura de la Ley y juzga la Ley”. Ahora bien, según el uso de los sabios, es denominado también juicio temerario aquel dictamen que juntamente con el asenso de una parte acepta el temor de la otra, y la sospecha es eso. Luego la sospecha está prohibida en los textos sagrados y, además, por su género, es pecado mortal.

Confirmación del argumento. Los textos sagrados prohíben el juicio temerario, usual entre los hombres, pues el juicio que excluye todo temor, en raras ocasiones se da. Es así que la sospecha es frecuente entre los hombres. Luego también ella es prohibida usurpando el nombre del juez en los textos sagrados y es prohibida de un modo especial.

Argumento segundo. La malicia de la sospecha está en la injuria que se hace al prójimo porque es menospreciado y desdeñado. Ahora bien, la injuria por su género es culpa mortal. Luego queda probado.

Argumento último especialmente formulado contra la opinión del Maestro Soto: el vicio que, dentro de los límites de su materia y sin ser arrastrado a la especie de otro vicio, es algunas veces pecado mortal, consecuentemente, es mortal por su género. Es así que, según el Maestro Soto, el juicio en materia

gravísima, permaneciendo dentro de los límites de la sospecha, es pecado mortal. Luego es pecado mortal. Luego es por su género pecado mortal.

Algunos dicen que este modo de expresarse el Maestro –modo común de expresarse entre los teólogos– deberá ser tomado y entendido de manera que la sospecha indeliberada, en cuanto indeliberada, no es por su género pecado mortal, dado que, en cuanto está bajo la indeliberación, no puede ser pecado mortal. Esta solución no tiene verosimilitud dado que, si los teólogos, juntamente con el Maestro, hablan de la sospecha indeliberada, falsamente se ha dicho que, siendo en materia gravísima, es pecado mortal. Efectivamente, la indeliberación elimina la gravedad de la culpa moral, sea cual sea la materia.

Conclusión segunda.– *La sospecha en materia grave es culpa mortal en el individuo, aunque dure breve tiempo, si es deliberada*.

La primera parte de la conclusión se sigue de la precedente: en efecto el vicio que por su género es mortal, es mortal en el individuo por la gravedad de la materia. La sospecha por su género es pecado mortal. Luego queda probado.

Confirmación: si fuera de otro modo, apenas habría pecado mortal alguno en materia de juicio temerario, dado que, como decíamos, rarísima vez tiene lugar que de leves indicios proceda un juicio temerario completamente cierto y determinado. Luego si la sospecha a la que se mezcla una duda no es pecado mortal también en materia grave, rarísima vez tendrá lugar el pecado mortal en el juicio temerario; lo que es erróneo y falso.

Se prueba la segunda parte de la conclusión: que la injuria inferida al prójimo sea grave o leve no proviene de la brevedad o extensión del tiempo. Luego no se requiere la prolongación en el tiempo para que una sospecha en materia grave sea culpa moral. Pero esto debe entenderse con tal que la sospecha sea *deliberada*; ahora bien, el que la sospecha sea deliberada es la tercera parte de la conclusión.

Lo que decimos de la sospecha, con mayor razón se dirá del juicio temerario.

Por otra parte, la conclusión primera se verifica totalmente en el caso de la duda. Ahora bien, en el artículo siguiente se explicará si la conclusión segunda procede sobre la duda del mismo modo que sobre la sospecha.

*

Al *primer argumento* se responde que Santo Tomás en el primer grado de sospecha no habla estrictamente de la sospecha en cuanto difiere de la duda y del juicio, sino, más bien, comprende la duda y el juicio; y a todos ellos los

llama sospecha en el primer grado, aunque no procedan de la deliberación. Y esto lo dio a conocer Santo Tomás en aquellas palabras "cuando empieza a dudar", esto es, cuando sospecha o juzga no por deliberación, sino indeliberadamente, pues se considera que el juicio comienza cuando se delibera.

En cambio, en el segundo grado de sospecha, Santo Tomás comprende no sólo el juicio al que no se le mezcla el temor, sino también la sospecha, tomada en sentido estricto, cuando tanto el juicio como la sospecha proceden de la deliberación; y a la plena deliberación de la razón que interviene en el juicio o la sospecha, Santo Tomás la llama certeza y firmeza del dictamen.

Respecto a la confirmación se afirma que la sospecha deliberada no pertenece a la tentación humana; aún más, más bien, pertenece a la tentación diabólica.

Al *argumento segundo* se responde que, aunque en el juicio temerario se encuentre más perfecta y más consumada la injuria al prójimo, sin embargo, en la sospecha la injuria al prójimo en materia grave es tan grande que basta para constituir pecado mortal y para dañar mortalmente la amistad y la caridad fraterna. En efecto, con la verdadera amistad del prójimo pugna el que uno por leves indicios sospeche una enorme maldad en el prójimo, dado que el exceso en la reivindicación de tal maldad proviene de la malicia de la voluntad. Y con esta explicación se refuta tanto el argumento como la confirmación.

Sobre la respuesta a la tercera dificultad de Santo Tomás en este artículo, téngase en cuenta que tanto en el juez, como en la persona privada, el juicio temerario concebido en el ánimo, hablando en sentido estricto, dispone a la injuria externa al prójimo, pues dispone a proferir las palabras exteriores de tal juicio, con las que infligirá una injuria exterior al prójimo. Dispone también a que, al juzgar de ese modo, menosprecie y desdeñe, con la obra externa ya de hecho, ya de palabra, al prójimo del que sospecha el grave mal. Y a aquél al que desprecia en su mente, también en ella comete una injusticia contra él. **[58]**

___

ARTÍCULO 4

SI LAS DUDAS SE DEBEN INTERPRETAR EN SENTIDO FAVORABLE

SÍNTESIS DEL ARTÍCULO

Conclusión.– *La respuesta a la pregunta planteada en el artículo es afirmativa*[16]*. Porque, de otro modo, se comete una injusticia contra el prójimo, al ser menospreciado sin una causa apremiante.*

COMENTARIO

En este artículo se presenta este interrogante: en las dudas, ¿estamos obligados por precepto a inclinarnos positivamente al mejor sentido?

Argumentos de la *parte negativa*.

Argumento primero. Cuando en los textos sagrados se nos prohíbe despreciar al prójimo, sólo se nos dice: "No juzguéis, y no seréis juzgados", "no condenéis, y no seréis condenados" (*Lc.*, 6, 37), "¿quién eres tú para juzgar al siervo ajeno?" (*Rom.*, 14, 4). Ahora bien, quien juzga de modo que no se inclina a una de las dos partes, sino que está dudoso, no juzga a siervo ajeno. Por tanto, no obra contra precepto.

Argumento segundo. Nadie está obligado, a no ser en un momento de necesidad, a dedicar sus esfuerzos al honor o a un beneficio del prójimo. Ahora bien, en caso de duda, inclinarse al sentido mejor es dedicar sus esfuerzos al honor

---

[16] "Por el hecho mismo de que uno tenga mala opinión de otro sin causa suficiente, lo injuria y lo desprecia. Mas nadie debe despreciar o inferir a otro daño alguno sin una causa suficiente que le obligue a ello. Por tanto, mientras no aparezcan manifiestos indicios de la malicia de alguno, debemos tenerle por bueno, interpretando en el mejor sentido lo que sea dudoso". (*Summa Theologiae,* II-II q60 a4c).

del prójimo positivamente. Luego no estamos obligados a esto en cada una de las cosas dudosas, sino será suficiente que tengamos una posición negativa o que suspendamos el juicio.

Argumento tercero. Si suspender el asenso y el juicio fuera pecado en una cosa dudosa, se seguiría que en materia grave siempre sería pecado mortal, **[59]** dado que es un pecado de injusticia el cual, por su género, es mortal. Sin embargo, el consecuente es evidentemente falso y contra el juicio de Santo Tomás en el artículo 3, en el que dice: "Cuando por leves indicios, el hombre comienza a dudar de la bondad de alguien, hay pecado venial y leve".

*

Sobre esta dificultad hay dos opiniones. *Una* es de Cayetano comentando este artículo, cuando afirma que nunca es pecado suspender el juicio y que nosotros nos mantengamos negativamente respecto a la bondad o malicia del prójimo en las cosas dudosas. La *otra* es del Maestro Soto, en *De iustitia et iure* (III q4 a4), donde dice: "No sólo estamos obligados a no juzgar mal al prójimo, sino también estamos obligados a tener de él positivamente una buena opinión en las dudas"[17]. Soto interpreta así a Santo Tomás en este artículo 4. Entre estas dos

[17] Dice Soto: "Siempre que no se vean señales que claramente manifiesten la maldad del prójimo, estamos obligados a tenerlo en buen concepto y por tanto a echar a la mejor parte lo que es dudoso. La conclusión se deduce de lo anterior: todos tenemos derecho a que se piense bien de nosotros en todas partes, mientras nuestras faltas no sean debidamente descubiertas. Por tanto, quien sin pruebas fehacientes forma una opinión desfavorable acerca de otro, comete contra él una injuria; por consiguiente, tenemos obligación a fallar en su favor las señales que son dudosas. La consecuencia no necesita más explicación que la que queda hecha ya anteriormente, a no ser que desees saber si en nuestras dudas estamos obligados a *inclinarnos positivamente a la mejor parte*, es decir, asintiendo a ella, o basta que *nos pongamos de parte de ella negativamente*, es decir, no juzgando mal. Pues que ciertamente cuando advierto señales dudosas del vicio ajeno, es muy difícil prestar asentimiento a la parte contraria. Y si afirmas que basta suspender el ánimo, se ofrece inmediatamente la dificultad de que es muy difícil frenar el pensamiento. Cayetano responde a esto que basta que adoptemos una actitud negativa. Sin embargo yo no me atrevería a recomendar esto a nadie. Apenas también puede darse aquí una regla fija, sino que se ha de obrar según la prudencia aconseje. Yo digo, en primer lugar, que ha de distinguirse entre si es conocida de antemano, o desconocida aquella persona a quien se refieren las señales dudosas. Porque si tú tienes formado de ella buen concepto, sería pecado que cambiaras de parecer en virtud de dichas dudosas señales; y el pecado será más o menos grave, según sea la condición de las señales. Pero si no la conoces, Cayetano afirma que en este caso la prudencia no aconseja inclinar el asentimiento a la mejor parte, debido a que tales señales no están ordenadas naturalmente a producir tal asentimiento. Y por esto, afirma, Cristo dijo de propósito en forma negativa: 'no juzguéis'; y no

opiniones a nosotros nos place más una intermedia que será explicada en las conclusiones siguientes.

Conclusión primera.– *La célebre regla "las dudas han de ser interpretadas en el mejor sentido o en sentido favorable", puede tener un doble significado: uno negativo, otro meliorativo.*

Uno, puramente *negativo*, esto es, en caso de duda, nadie debe inclinarse al sentido menos bueno o menos favorable. Y Santo Tomás en este artículo da a entender este significado, puesto que se comete injusticia contra el prójimo si nos inclinamos al sentido menos bueno; pero si dejamos en suspenso el juicio no se inferirá daño al prójimo. Puede tener *otro significado*, a saber, dando por supuesto que uno desea que la realidad dudosa se interprete en el mejor sentido a favor del prójimo.

Esta conclusión es evidentemente cierta y se colige de la regla 11 de las reglas del derecho (en el 6), en la que se dice: "Cuando los derechos de las partes son de difícil interpretación, más bien se debe favorecer al reo que al demandante". Es así que está en esta situación aquél de quien se duda si es bueno o malo. Luego a él se le debe favorecer. Y en la regla 65 de las reglas del derecho se dice: "En igual delito y causa, la condición del poseedor es mejor". Ahora bien, en las cosas dudosas, el prójimo es poseedor de su honor y buena fama. Por lo tanto, si queremos juzgar, estamos obligados a inclinarnos a su favor.

Conclusión segunda.– *Hablando en términos absolutos y en sentido estricto, en caso de duda nadie está obligado a interpretar positivamente una cosa dudosa en el mejor sentido. Ni es pecado alguno suspender el acto del juicio en un caso semejante.*

---

dijo: 'juzgad bien siempre'. Sin embargo, yo creo lo contrario y respondo a ello que, si bien tales conjeturas de suyo no inclinan a pensar bien, con todo, el derecho natural no nos obliga solamente a no pensar mal de nadie, fundados en motivos dudosos, sino también a pensar bien de todos, a pesar de tales motivos. Por tanto la conclusión ha de entenderse en el sentido positivo, a no ser en el caso en que los indicios nos obligaran de tal manera a inclinarnos a la parte adversa, que bastara para no prestar asentimiento a ninguna de ellas. En este caso lo aconsejable es apartar la mente de tales pensamientos. Mas cuando los indicios no son ya dudosos, sino poderosos hasta el punto que fueran capaces de arrastrar a un hombre prudente y bueno, entonces ya no hay obligación de inclinarse por la mejor parte. Cristo, pues, no habló negativamente, porque bastará suspender el asentimiento, sino porque no debemos de permitir que desparezca en nosotros por ligeros motivos la buena reputación en que por derecho natural hemos de tener a todos. (D. de Soto, *De iustitia et iure*, III q4 a4, p. 234).

Primero, se prueba con los argumentos ofrecidos al principio de la duda.

En segundo término, se prueba porque en dicho caso, el objeto del intelecto es verdaderamente dudoso según la recta razón. Luego el intelecto que suspende el juicio según la recta razón se mantiene de acuerdo con ella; al igual que el juicio se suspende rectamente en las dudas especulativas si se formula la pregunta “si los astros son pares o impares” a causa de la duda del objeto. Por tanto, acaece semejantemente en las dudas prácticas.

Conclusión tercera.– *Cuando los indicios son leves para dudar, a veces puede ser pecado mortal dudar de la bondad del prójimo con un juicio expresado positiva o interpretativamente.*

Por ejemplo, por leves indicios, uno duda si Pedro ha cometido el delito de herejía o ha pecado contra la naturaleza; entonces, quien así duda, peca mortalmente.

Se prueba esto: Porque, quien así duda, menosprecia más al prójimo que quien sospecha como pecados mortales los pecados más leves o quien juzga temerariamente. Ahora bien, como se ha dicho antes, éste peca mortalmente, luego, mucho más aquél.

Confirmación. El argumento anterior se ve reforzado por el hecho de que todos los hombres prefieren que uno les juzgue temerariamente diciendo que han cometido simple fornicación, a que dude que han cometido pecado de herejía o pecado contra la naturaleza. Esta demostración es para nosotros evidentemente una demostración moral.

Hemos dicho en esta conclusión tercera que es pecado mortal dudar de la bondad del prójimo “con un juicio positivo hecho de manera expresa o interpretativa”, porque si un hombre se mantiene meramente de modo negativo, no peca mortalmente suspendiendo el juicio, a no ser que en algún momento esté obligado a manifestarlo; y entonces realmente no se mantiene meramente de modo negativo, sino que se mantiene privativamente y desea interpretativamente juzgar que la cosa es dudosa; esto basta para que uno peque mortalmente en aquella duda de si el prójimo es hereje.

Pero alguien podrá *objetar*: en el caso expuesto, uno no está obligado a proferir el juicio en el mejor sentido o en sentido favorable; luego si lo suspende no peca mortalmente, al mantenerse puramente de modo negativo.

Se *responde* que en tal caso es muy probable la opinión de que el hombre está obligado a interpretar la duda en el mejor sentido, dado que el prójimo, cuando los indicios son leves, está como situado en extrema necesidad; luego estoy

obligado a socorrerle excusándolo ante mí mismo, al igual que estoy obligado a excusarlo ante un difamador por leves indicios.

Confirmación. En el caso aquel, por el hecho de que un hombre disimula proferir el juicio, deja el asunto como verdaderamente dudoso, e interpretativamente consiente en esta proposición: se duda si es hereje; afirmación muy injuriosa.

Cuarta conclusión.– *En todos los pecados mortales dudar positivamente, cuando se juzga que la realidad es dudosa de que el prójimo haya cometido el pecado, y hacerlo por leves indicios, es pecado mortal, hablando en sentido estricto.*

Se prueba. Quien duda de este modo, menosprecia al prójimo en un asunto gravísimo, como es el pecado mortal que hace al hombre infame ante Dios y enemigo suyo. Luego, hablando en sentido absoluto, la duda positiva es pecado mortal, al deparar un enorme perjuicio al hombre en su honor. Hemos dicho que dudar así es pecado mortal, hablando en sentido absoluto, esto es, por parte del objeto. Sin embargo, por alguna circunstancia del sujeto o persona de la que se juzga, podrá acaecer que juzgar de ese modo es pecado venial; aún más, incluso juzgar temerariamente podrá ser pecado venial. V. gr., en un adolescente que se vanagloria de su amor a las mujeres, dudar o juzgar por leves indicios que él es fornicario no será pecado moral. Razón: porque en ese caso él no sufre detrimento en su honor, que él personalmente echa a perder.

Esta excelente regla se observará en las sospechas de esta índole, en los juicios temerarios y en las dudas. Aún más, en las murmuraciones y detracciones se observará esa misma regla para juzgar cuándo existe pecado mortal, a saber, mirar el daño que sufre el prójimo en su honor. Realmente, aunque sea gravísimo el delito del que se trata, sin embargo, si por las circunstancias de la persona a la que se le imputa el crimen, o por las circunstancias de la persona con la que se trata de semejante delito, el prójimo no sufre detrimento en el honor, entonces no habrá pecado mortal, sino solamente será venial.

*

Respuesta a las objeciones.

A la *primera* se responde que con un mismo precepto suelen prohibirse un pecado gravísimo y otros pecados menos graves y menos conocidos, v. gr., en el precepto “no matarás” se prohíbe todo golpe al prójimo, aunque no sea un golpe

mortal; aún más, en ese mismo precepto se prohíben los arrebatos de ira. Del mismo modo también, en el precepto “no es lícito juzgar” se prohíbe también la sospecha y la duda injuriosa hacia el prójimo.

A la objeción *segunda* se responde que, como hemos dicho en la explicación de la conclusión tercera, en el caso aquel, el prójimo está situado en necesidad extrema. Por lo demás, lo que se objeta –que yo no estoy obligado, con peligro de errar intelectualmente, a interpretar las dudas en el mejor sentido con verdad–, se refuta óptimamente con la doctrina de Santo Tomás: en efecto, el conocimiento de los singulares en lo especulativo no pertenece a la perfección del intelecto humano; por esta causa, no hay virtud alguna en el intelecto para el conocimiento especulativo de los singulares. **[60]** Sin embargo, en el campo práctico, el conocimiento de los singulares es una perfección del intelecto; y, por esto, según la prudencia, en las dudas prácticas el hombre se inclina al mejor sentido o sentido favorable debido al grandísimo peligro de perjudicar al prójimo, si voluntariamente duda, sobre todo en medio de leves indicios.

A la objeción *tercera* se responde que ya hemos dicho que algunas veces es pecado mortal suspender el asenso en cosas graves, a saber, cuando por leves indicios se ofrece la duda en la que el prójimo es perjudicado notablemente en el honor, pues entonces hemos demostrado que el hombre no se mantiene de modo negativo.

—

ARTÍCULO 5

SI SE DEBE JUZGAR SIEMPRE SEGÚN LAS LEYES ESCRITAS

SÍNTESIS DEL ARTÍCULO

Conclusión primera.– *A la pregunta planteada en el artículo se responde: es menester que el juicio se haga según la ley escrita; porque de otro modo se apartaría de lo justo natural o de lo justo positivo*[18].

Conclusión segunda.– *En algún caso no se juzgará según la ley escrita, sino que se recurrirá a la equidad o epiqueya*.

Esta conclusión se colige de Santo Tomás en la respuesta a la dificultad segunda[19]. **[61]**

---

18 "El juicio no es otra cosa que cierta definición o determinación de lo que es justo; mas una cosa se hace justa de dos modos: bien por su misma naturaleza, lo que se llama derecho natural, o bien por cierta convención entre los hombres, lo cual se denomina derecho positivo, según lo expuesto anteriormente. Las leyes, no obstante, se escriben para la declaración de ambos derechos, aunque de diferente manera. Pues la ley escrita contiene el derecho natural, mas no lo instituye, ya que éste no toma fuerza de la ley sino de la naturaleza; pero la escritura de la ley contiene e instituye el derecho positivo, dándole la fuerza de autoridad. Por eso es necesario que el juicio se haga según la ley escrita, pues de otro modo el juicio se apartaría ya de lo justo natural, ya de lo justo positivo". (*Summa Theologiae,* II-II q60 a5c).

Por lo demás, como siempre debe evitarse un juicio injusto y, a veces, las leyes escritas contienen injusticia, muchos objetaron que no siempre debe juzgarse según las leyes escritas. Santo Tomás responde: "Así como la ley escrita no da fuerza al derecho natural, tampoco puede disminuírsela o quitársela, puesto que la voluntad del hombre no puede cambiar la naturaleza. Por lo cual, si la ley escrita contiene algo contra el derecho natural, es injusta y no tiene fuerza para obligar, pues el derecho positivo sólo es aplicable cuando es *indiferente ante el derecho natural el que una cosa sea hecha de uno u otro modo,* según lo ya demostrado. De ahí que tales escrituras no se llamen leyes, sino más bien corrupciones de la ley, como se ha dicho antes, y, por consiguiente, no debe juzgarse según ellas". (*Summa Theologiae,* II-II q60 a5 ad1).

19 Santo Tomás se enfrentaba a la siguiente objeción: el juicio debe versar sobre sucesos particulares; pero ninguna ley escrita puede abarcar todos los sucesos singulares; luego parece que no siempre debe juzgarse según las leyes escritas. A lo que responde: "Así como las leyes inicuas por sí mismas contrarían al derecho natural, o siempre o en el mayor número de casos, de igual modo

COMENTARIO

Ante todo sobre este artículo se advertirá que, en los dos artículos precedentes, Santo Tomás explicó la tercera condición del juicio en las personas privadas, demostrando cómo es pecado omitir dicha condición. En este artículo demuestra la conveniencia de que esto mismo se verifique en el juicio del príncipe o de cualquier gobernante de la república[20]. Ahora bien, explica que esta tercera

---

las leyes que son rectamente establecidas son deficientes en algunos casos, en los que, si se observasen, se iría contra el derecho natural. Y por eso, en tales casos, no debe juzgarse según la literalidad de la ley, sino que debe recurrirse a la equidad, a la que tiende el legislador. De ahí que diga el Jurisperito: ni la razón de derecho ni la benignidad de la equidad sufren que lo que se ha introducido en interés de los hombres sea interpretado de una manera demasiado dura en contra de su beneficio, desembocando en severidad. En tales casos, aun el mismo legislador juzgaría de otra manera, y si lo hubiera previsto lo habría determinado en la ley". (*Summa Theologiae,* II-II q60 a5 ad2).

[20] Las reglas de la justicia son las *leyes*, conforme a las cuales ha de conducirse el "juicio" como acto de la justicia. En realidad, el juicio es propiamente una definición y determinación de lo justo; pero hay dos especies de lo justo, una natural –que nace de la naturaleza de las cosas absolutamente consideradas–, y otra positiva –puesta por la voluntad y acuerdo de los hombres. Pues bien, ¿a qué leyes ha de acomodarse? ¿a las escritas, a las no escritas –o naturales– o a ambas? La doctrina común de los autores del Siglo de Oro, inspirados en Santo Tomás, es la siguiente: aunque las leyes temporales –escritas– dependan de la institución y jurisdicción de los hombres, sin embargo, una vez que han sido instituidas y aprobadas, no pueden los jueces someterlas a su arbitrio. De ahí la afirmación de Soto: "Cuando la ley escrita contiene lo que es justo naturalmente, ni el gobernante, ni los súbditos pueden obrar en contra de ella, sino que a ella han de acomodarse en todos sus juicios. Y la razón es que dichas leyes no son constitutivas de tal justo, sino sólo declarativas. Y así esto justo recibe su fuerza no de la ley, sino de la misma manera de ser de las cosas" (D. de Soto, *De iustitia et iure,* III q4 a5 p. 236). Es claro que en las leyes naturales no es lícito dudar que ha de juzgarse siempre según ellas. La cuestión está particularmente acerca de las leyes escritas, entre las cuales se encuentra la ley humana. Sobre ella dice Soto: "Cuando la ley escrita es humana, lo mismo el gobernante que los súbditos están obligados a atenerse en sus juicios a ella, mientras no se oponga al derecho natural. Y se prueba porque, si bien tales leyes no son declarativas del derecho natural, son, sin embargo, constitutivas del derecho que los hombres juzgaron conveniente establecer, teniendo en cuenta las condiciones de los tiempos y de los países. Estas conclusiones no sólo alcanzan a los jueces subalternos, sino también al mismo jefe del estado, pues éste asimismo está obligado a juzgar conforme a tales leyes, no sólo cuando son naturales, sino también cuando son las mismas que él o sus antepasados han establecido, mientras no exista una causa que permita que sean cambiadas. Hay, sin embargo, diferencia en esto, porque los jueces subalternos no tienen autoridad ni para dispensar, ni para interpretar las leyes, como la tiene el jefe del estado. De donde se sigue que en el caso en que puede dispensar una ley, puede también juzgar en contra de ella. Por ejemplo en el caso en que un condenado a muerte fuera sumamente útil para la nación, a causa de esta pública utilidad podía indultarlo" (D. de Soto, *De iustitia et iure*, III q4 a5 p. 237).

condición se observe en los juicios públicos y en los tribunales, cuando los juicios sean proclamados o puestos en conocimiento del público según la prescripción de la ley; de no ser así, los juicios serían sospechosos y temerarios. Esta conclusión ha de ser verdadera en los juicios publicados no sólo por los jueces inferiores, sino también por el supremo senado del príncipe.

Se prueba *primero* por los testimonios de autoridad. El testimonio expreso de San Agustín está expuesto en el argumento del artículo. Asimismo lo prueba Aristóteles, en *Ethica* (V, c. 6; V, c. 9); en *Politica* (II, c. 8; y más ampliamente en III, c. 11 y c. 12). También Santo Tomás (en I-II, q95 a1 ad2).

En *segundo* lugar, se prueba la conclusión con un único argumento racional: la ley positiva, en cuanto a su fuerza directiva, obliga en conciencia no sólo a los súbditos, sino también al príncipe legislador. Luego, al pronunciar las sentencias, todos deben observar los preceptos de esta ley. Pero en todo caso se observará que la conclusión de Santo Tomás es verdad hasta tal punto que en las causas civiles el príncipe o el supremo senado rarísimamente puede dispensar en la ley, o juzgar de un modo distinto a lo que la ley enseña. Se prueba: porque es contra el derecho natural que, después de haber sido uno constituido en dueño de una finca o de otro bien mediante un contrato legítimo, sea despojado contra su voluntad de aquel bien. Aún más, se dirá más bien que esta expoliación es un hurto o depredación. Ahora bien, el príncipe no puede dispensar ni en el hurto ni en nada que sea contra el derecho natural; luego, al publicar las sentencias, debe observar las prescripciones de la ley. Y se prueba: porque si le estuviera permitido al príncipe comportarse así, se seguiría que podría privar de sus bienes y adjudicárselos al adversario, a quien intentase litigar. Pero esto es manifiestamente falso.

Por otra parte, hemos dicho que el príncipe “rarísimamente” puede dispensar, puesto que, por el bien público, alguna vez estará libre para que los bienes de un ciudadano se concedan a otro, y entonces el príncipe podrá hacerlo. Hemos dicho también “en las causas civiles”, porque en las criminales, una vez satisfecha la parte, a veces sucede que el príncipe dispense del rigor de la ley cuando no peligre el bien común. Pero de esto se controvertirá más adelante (en q67 a4).

*

No obstante, en este artículo se presenta la duda siguiente: ¿obliga en el foro de la conciencia una sentencia injusta pronunciada contra las prescripciones de la ley? Para comprender esta duda hay que tener en cuenta las tres observaciones siguientes.

Observación primera. El que una sentencia sea injusta acaece de tres modos. *Primero*, por la mala disposición del ánimo de quien la pronuncia; v. gr, cuando un juez condena a un reo, observando el orden jurídico y condena a ese reo que realmente debe ser condenado, pero el juez personalmente profiere la sentencia con el ánimo de vengarse de él. *Segundo* modo: se dice que una sentencia es injusta por la misma causa, cuando se pronuncia la sentencia realmente contra un inocente, pero es culpable según lo alegado y probado. Decimos, pues, que de los dos primeros modos la sentencia injusta obliga en el foro de la conciencia; así, es observada según las leyes de España, pues aunque conste que el juez dictó la sentencia con ánimo de vengarse o que no guardó el orden del derecho, sin embargo, si, al dictarla, procedió de acuerdo con lo alegado y probado, está obligado a ejecutar la sentencia como válida.

Observación segunda. La sentencia injusta, por su propia índole, es además doble. *Una* que contiene un error intolerable, por ejemplo, en la que se ordena una cosa imposible o una cosa manifiestamente mala, como si uno es castigado por obrar bien. Ésta es llamada entre los peritos *sentencia nula*. Y de este modo es evidente que no obliga en el foro de la conciencia. Hay *otra* sentencia injusta que, aunque contenga error, sin embargo, no contiene un error intolerable. Es llamada por los jurisconsultos *sentencia injusta*, pero válida y obligatoria; aún más, se entrega para que se ejecute. Ahora, pues, sólo se controvierte de la sentencia que contiene error tolerable, pues es evidente que la sentencia que contiene error intolerable es nula.

Observación tercera. Las causas en las que se pronuncia una sentencia, unas son seglares y profanas en las que se trata de la posesión o derecho de bienes temporales; otras son eclesiásticas en las que se trata del derecho o posesión de beneficios. Las *causas eclesiásticas* a veces requieren una sentencia declarativa sólo, esto es, que el juez declare el derecho del beneficio a quien le pertenece y debe serle asignado sin condena de la otra parte litigante. Pero, a veces, la sentencia dictada es privativa, v. gr., cuando el juez mediante sentencia despoja a una parte litigante del beneficio a causa de algún delito, y adjudica el beneficio a la otra parte.

*

Una vez dadas como ciertas estas previas observaciones, formulemos las *conclusiones*. **[62]**

Conclusión primera.– *En las causas seculares la sentencia injusta en virtud de la causa, aunque sea dictada según lo alegado y probado, sin embargo no*

obliga al reo en el foro de la conciencia; ni dicha sentencia confiere el derecho a la otra parte a favor de la cual la sentencia se pronuncia, ni despoja realmente a la parte condenada del derecho que poseía sobre el bien.

Esta conclusión es opinión común entre los teólogos. Véanse: Cayetano, más adelante (en q70 a4); en el *Opúsculo* 27 (de las *Cuestiones*, q13, ad2); en el *Opúsculo* 17 (de las *Respuestas*, r14). También Soto, en *De iustitia et iure* (III q4 a5); en *In IV Sententiarum* (d22 q1 a3, concl4). Y es la expresa opinión de Santo Tomás, más adelante (en q70 a4, ad2), donde dice: “Un juicio injusto no es juicio”.

De estas palabras se toma el *argumento primero* para probar la conclusión: el juicio obliga en conciencia en la medida en que tiene naturaleza de juicio. Es así que tiene naturaleza de juicio en la medida en que es determinación de lo justo o del derecho. Luego el juicio injusto no tiene naturaleza de juicio, al no ser determinación de lo justo o del derecho, sino más bien, es determinación de lo injusto.

Argumento segundo. En cierto modo, la sentencia y el juicio son como una ley particular en un caso particular, como enseña Santo Tomás en el artículo siguiente y más adelante (en q67 a1). Es así que la ley injusta de ningún modo obliga en conciencia. Luego tampoco una sentencia injusta.

Argumento tercero. Entre los teólogos es regla común que la sentencia presentada en el foro externo obliga en el foro de la conciencia, a no ser que se funde en una falsa presunción. He aquí un pasaje en el que los teólogos excluyen todo error para que la sentencia obligue en conciencia aunque el error haya sido tenido legítimamente por cierto.

Conclusión segunda.– *En las causas sobre los beneficios, toda sentencia injusta, debida a error tolerable, ya sea declarativa o sea privativa, con tal de ser pronunciada de acuerdo con lo alegado y probado y entre partes litigantes de buena fe, confiere el derecho en el foro de la conciencia a aquél en cuyo favor es pronunciada y, realmente, despoja al otro del derecho que tenía*.

Por ejemplo, Pedro y Pablo litigaban ante el juez, intentando ambos alcanzar compitiendo una parroquia. El juez declaró que la parroquia se le debía asignar a Pedro, mediante sentencia pronunciada conforme a lo alegado y probado. En estas circunstancias, Pedro es su párroco a pesar de que Pablo según los dere-

chos comunes tenía realmente derecho a aquel beneficio, pero no probó legítimamente su solicitud. Ocurrirá lo mismo si Pedro y Pablo litigaran sobre una parroquia cuyo título y posesión tenía Pablo. Pero Pedro, de buena fe ante el obispo acusó a Pablo de un delito por el que merecía ser privado del beneficio. Y el obispo conforme a lo alegado y probado dictó sentencia por la que despoja a Pablo de su beneficio y lo asigna a Pedro. Entonces afirmamos que Pedro es el verdadero párroco de la iglesia.

Esta conclusión, en cuanto a lo que asevera de la sentencia declarativa, es contra el Maestro Soto, en la cita anterior; y también contra casi todos los jurisperitos. Mas, en cuanto a la otra parte, esto es, en cuanto a lo que asevera de la sentencia privativa, es concedido y admitido por el Maestro Soto, pero es negado por muchísimos jurisperitos del canónico, entre los que se encuentra Panormitano (*De concessione praebendae,* c. 1), e Inocencio (*De inmunitate aecclesiarum*); a estos citan y siguen Ángel en la *Summa* (“Sententia”, § último), y nuestro Silvestre en el mismo pasaje.

Aseguran estos doctores que la *sentencia privativa*, aunque sea injusta en las causas sobre los beneficios, cuando el reo no apela legítima y oportunamente confiere el derecho en conciencia a la otra parte. La razón de estos doctores es porque entonces es evidente que el reo consiente en ceder su derecho, y precisamente por esta causa, la colación será válida si el obispo confiere a otro el beneficio que se considera estar ya libre por la concesión de la otra parte. Pero si el reo –dicen– ha apelado oportunamente, aunque su apelación no sea admitida, la sentencia no será válida, ni confiere el derecho a otro en cuyo favor es dictada.

Pero nosotros, al contrario, pretendemos demostrar que estos autores se contradicen a sí mismos.

Argumento primero contra ellos. En las causas profanas y seglares, por el hecho de no apelar el reo, no se considera que cede en su derecho. Luego tampoco en las causas sobre los beneficios. Se prueba la consecuencia: porque quien posee un beneficio, no tiene menos derecho a él que el que tiene quien posee un bien temporal. Luego si éste por no apelar no pierde derecho en conciencia, lógicamente tampoco lo pierde el beneficiario.

Argumento segundo contra los mismos autores. Cuando un reo es condenado por sentencia privativa, no apelar no es mayor signo de ceder en su derecho que cuando la misma sentencia es declarativa. Es así que los jurisperitos conceden que cuando la sentencia declarativa es injusta no es válida, hágase apelación o

no. Luego deben conceder lo mismo en una sentencia privativa. O mejor: deben negarlo en la declarativa de modo que la razón de ambas sea la misma.

Argumento tercero especialmente en contra del Maestro Soto. Como él personalmente confiesa, la sentencia privativa injusta confiere el derecho en conciencia. Luego con mayor razón la *declarativa*. En efecto, la sentencia injusta privativa contiene una injusticia mayor que la sentencia injusta declarativa, puesto que por la privativa un hombre es despojado de su beneficio y se le imputa un falso delito; pero por la declarativa sólo se manifiesta que él no tiene derecho a un beneficio y, por ende, se presumirá más involuntario cuando es condenado por sentencia privativa que cuando lo es por sentencia declarativa.

Estos argumentos, últimamente expuestos, puede decirse que son “ad hominem”.

Ahora vamos a probar la conclusión *directamente*.

En la iglesia existe la potestad de conferir y quitar los beneficios cuando sea necesario para la salvación de las almas y para el interés espiritual de la iglesia. Es así que conviene a la salvación de las almas y a la tranquilidad de las conciencias que la sentencia, aunque injusta, tanto la declarativa como la privativa, tenga validez. Luego en conciencia se mantiene seguro aquél a quien se le confiere el beneficio y él es el verdadero párroco, puesto que de otro modo habría en la iglesia un gran error y escrúpulo de conciencia si los derechos de los beneficios dependiesen de la verdad de la realidad y no de la sentencia del juez que, aunque injusta, sin embargo procede según las alegaciones y las pruebas. Esta razón es manifiesta, dado que muchas veces se considerarían como verdaderos párrocos y verdaderos obispos quienes no lo serían. Ni tendrían verdadera jurisdicción.

Primera confirmación por razonamiento analógico. Cuando conviene al bien temporal de la república secular, el príncipe que es su custodio, puede despojar a un ciudadano de sus propios bienes y adjudicárselos a otro. Luego con mucha mayor razón podrá hacerlo el juez espiritual, cuando sea conveniente al bien espiritual de la iglesia. Ahora bien, conviene que las sentencias, aunque injustas, obliguen en el foro de la conciencia y confieran verdadera jurisdicción a párrocos y obispos. Luego de hecho son válidas y obligan en el foro de la conciencia.

Segunda confirmación. Los beneficios han sido instituidos inmediatamente por el bien común y espiritual de la iglesia. Luego, cuando este bien corre peligro, es menester que la iglesia utilice su potestad y confiera de verdad los beneficios en el foro de la conciencia a quienes se los adjudica en el foro externo

mediante sentencia dictada de acuerdo con las alegaciones y las pruebas, aunque dicha sentencia sea injusta en la realidad.

Argumentos *contra* esta segunda conclusión.

Objeción primera, tomada de los argumentos propuestos a favor de la primera conclusión: cuando en las causas profanas una sentencia es injusta por naturaleza, aunque sea dictada según las alegaciones y las pruebas, no confiere el derecho en conciencia. Luego tampoco en las causas sobre los beneficios eclesiásticos. En efecto, todas las razones que militan a favor de las causas profanas, parece que son concluyentes en las causas eclesiásticas de modo semejante.

A esta objeción se *responde* que su argumento procede igualmente contra nuestro parecer que contra el parecer común de los canonistas y de algunos teólogos que defienden que es válido cuando la sentencia es privativa. Se le niega, pues, la consecuencia. La razón de la diferencia es porque no hay absolutamente ningún perjuicio al bien común temporal si en las causas temporales un juicio de esa índole no obliga en el foro de la conciencia. Pero en las cosas espirituales surge un gran inconveniente si en las causas sobre los beneficios para la colación del verdadero derecho fuera necesario que en la realidad las cosas fueran así, por lo menos en el caso de pronunciar el juez la sentencia de conformidad con las alegaciones y las pruebas. Pero nosotros pretendemos defender que con la sentencia del juez se le confiere un derecho que antes no tenía.

Objeción segunda: aquél en cuyo favor se dicta una sentencia injusta, tan pronto como haya conocido el vicio de la sentencia, está obligado a restituir al otro el beneficio recibido de dicha sentencia. Luego no ha recibido el derecho en el foro de la conciencia mediante la sentencia.

A este argumento se *responde* concediendo el antecedente con algunas aclaraciones: sin duda alguna, está obligado a poner el beneficio en manos del prelado, o, al menos, está obligado a advertir a la otra parte del vicio cometido en la sentencia, de manera que si la otra parte quiere proseguir el litigio y mirar pos sus intereses, lo haga libremente, pero si no quiere avisar al prójimo, sino desea quedarse con el beneficio, a pesar de todo, él es el verdadero párroco con verdadera jurisdicción. De la misma manera que un hombre indigno a quien se le ha conferido el beneficio, está obligado a devolverlo; pero todos conceden que ese

hombre indigno tiene jurisdicción verdadera, a pesar de pecar contra la justicia legal y la caridad. **[63]**

—

[64] ARTÍCULO 6

SI EL JUICIO SE CONVIERTE EN PERVERSO POR LA USURPACIÓN

SÍNTESIS DEL ARTÍCULO

Conclusión.– *A la pregunta planteada en el artículo se responde de manera afirmativa*[21].

Efectivamente, el juicio es una cierta interpretación de la ley aplicándola a un asunto particular. Ahora bien, redactar la ley e interpretarla corresponde a la misma persona o entidad. Por tanto, el juicio se pervierte con la usurpación. Se prueba la consecuencia, porque la usurpación del juicio no es cosa distinta de ejercer el juicio sin autoridad pública mediante la que se redactan las leyes.

---

21 "Ya que se debe juzgar según las leyes escritas, conforme a lo expuesto, el que emite el juicio interpreta de algún modo el texto de la ley, aplicándolo a un asunto particular. Ahora bien: puesto que es propio de una misma autoridad interpretar y hacer la ley, del mismo modo que no puede establecerse la ley sino por la autoridad pública, así tampoco puede emitirse el juicio a no ser por la autoridad pública, la cual extiende su acción a todos los que están sometidos a la comunidad. Por tanto, lo mismo que sería injusto que alguien obligase a otro a observar una ley que no hubiera sido sancionada por la autoridad pública, también es injusto que alguien obligue a otro a sufrir un juicio que no haya sido pronunciado por la autoridad pública". (*Summa Theologiae,* II-II q60 a6c).

COMENTARIO

De las tres condiciones de un juicio justo que Santo Tomás expone en el artículo 2, en este artículo explica la condición segunda: quien juzga, debe tener jurisdicción procedente de la autoridad pública[22].

Pero hay un *argumento contrario* a la razón de la conclusión de Santo Tomás: los jurisperitos y teólogos muchas veces interpretan cómo obligan o no obligan las leyes, incluso en los casos singulares. Luego interpretar la ley y redactarla no es competencia de la misma autoridad. La consecuencia es patente, dado que ni juristas ni teólogos poseen autoridad para redactar leyes.

Confirmación: los jueces inferiores juzgan, interpretan y aplican la ley en un caso particular aquí y ahora. Luego no tiene el mismo carácter ni la misma razón de ser, interpretar la ley que redactarla.

Al argumento primero se *responde* siguiendo el pensamiento de Santo Tomás en la respuesta a la primera dificultad: interpretar la ley puede suceder de dos modos. De un modo *especulativamente*, incluso en un caso particular; lo que se hace mediante la simple aserción de lo que es recto y de lo que se debe hacer. De otro modo *prácticamente*, por quien tiene la facultad compulsiva para que así se haga lo que es recto. La razón de Santo Tomás sobre la interpretación se corresponde con el segundo modo.

A la confirmación se responde que la autoridad del juez particular inferior y la autoridad del juez supremo no son considerados como dos autoridades, sino como una sola, participada en el ministro inferior de modo que se equipare a la voluntad del legislador. Y, así, a la autoridad del inferior en cuanto que ella está

---

[22] Se necesitan tres cosas para que un juicio sea recto: la autoridad del juez, la rectitud de la justicia y el orden de la prudencia. De la inexistencia de la primera surge la pregunta de si es siempre una iniquidad la usurpación de un juicio por quien no es juez. Soto responde a esta cuestión diciendo que "la usurpación del juicio, fallando sin legítima autoridad contra aquél a quien se juzga, no sólo es una iniquidad, sino que también carece de validez. Porque el juicio es una aplicación coactiva de la ley a las personas, y esto no puede hacerse sin gozar de la autoridad pública. Por tanto, obrar sin tal autoridad no sólo es vicioso, sino también nulo. En realidad, interpretar y declarar la ley pertenece al mismo a quien pertenece establecerla; pues bien, la aplicación de una ley a las personas no es otra cosa que una interpretación, o lo que es lo mismo, una declaración de que la ley obliga en tal caso a tal persona. Por consiguiente, así como la ley solamente puede ser establecida por quien goza de la autoridad pública para obligar a los ciudadanos, así también a él y quien hace sus veces pertenece solamente establecer el derecho". (D. de Soto, *De iustitia et iure*, III q4 a6, p. 239).

en el príncipe, le pertenece redactar la ley, en virtud de lo cual el inferior la interpreta y la aplica.

*

Sobre la conclusión se formulan *tres dudas*.

Duda primera: ¿recibe el nombre de juicio usurpado el solo juicio público del juez sin verdadera jurisdicción, pero que se sienta en el tribunal, o puede llamarse también juicio usurpado al juicio privado de un hombre cualquiera que juzga al prójimo? Sólo el juicio público es llamado juicio usurpado.

Argumento primero. El razonamiento de Santo Tomás en este artículo sólo procede del juicio público. En efecto, dice que tanto interpretar como redactar la ley pertenecen a la autoridad pública y, si ésta falta, el juicio se vicia.

Confirmación. Es injusto obligar a uno a encargarse de un juicio que no se realiza con autoridad pública. Lo mismo parece colegirse de la respuesta a la dificultad primera.

Argumento segundo. Quien forma un juicio privado en su mente, no usurpa la autoridad de nadie. Recibe el nombre de juicio usurpado porque uno se entromete en jurisdicción ajena. Por tanto, el juicio privado impropiamente es usurpado, sino solamente es juicio temerario.

Argumento tercero. Cuando un hombre con suficientes indicios juzga un pecado en el prójimo, lo sospecha o lo juzga aunque no posea la autoridad de quien preside, y no se dice que semejante hombre usurpa el juicio, pues de otro modo, pecaría al juzgar. Luego el juicio privado no es juicio usurpado.

Pero en contra de estos tres argumentos está lo que se dice en al artículo 2: “Para el juicio justo se requieren tres condiciones, de las que una es la autoridad de quien preside”.

*

Respuesta a la duda formulada.

Conclusión primera.– *Todo el que forma un juicio temerario, o quien sospecha o duda temerariamente por leves indicios, usurpa el juicio y la autoridad de Dios, pues sólo Él ha de juzgar de lo oculto.*

Se prueba, primero, con los testimonios de la Sagrada Escritura. En *Romanos* (14, 1-12) el Apóstol al intentar prohibir los juicios temerarios, da la razón siguiente: Dios le acogió, a saber, al prójimo a quien tú juzgas, y se le acogió para juzgarle. Y más adelante: "¿Quién eres tú para juzgar a criado ajeno? El siervo está en pie o cae para su amo" (*Rom.*, 14, 4). Del mismo modo en la epístola canónica de *Santiago* (4, 11), al prohibir los juicios temerarios dice: "Quien juzga al hermano se constituye en juez de la ley. Uno solo es el legislador y el juez que puede perder y salvar".

Se prueba, en segundo término, con el argumento siguiente: sólo Dios es juez del corazón y de las cosas ocultas, de acuerdo con las palabras de *Reyes* (1 *Samuel*, 16, 7): "El hombre ve las apariencias; en cambio, Dios penetra en el corazón". Luego, quien por leves indicios y conjeturas juzga al prójimo, usurpa la autoridad divina.

Conclusión segunda.– *Sin embargo, no podemos negar que la idea de usurpación se cumple de modo más manifiesto y perfecto en los juicios públicos que en los privados.*

Prueban esta conclusión los argumentos propuestos al principio, pues quien en los juicios públicos, al encargarse del juicio, juzga, es coaccionado a hacerlo; en cambio, en los juicios privados, no.

Además se prueba porque en los juicios privados el hombre usurpa la autoridad divina; en cambio, en los públicos usurpa la autoridad divina y humana.

Finalmente, en los juicios privados la condición segunda está siempre unida a la tercera, y, por ende, cuantas veces falla la condición segunda, al punto falla la tercera y, una vez fijada la tercera, la segunda es tenida como cierta. Pero en los juicios públicos, aunque la tercera no falle, dado que el juez procede según las alegaciones y las pruebas, sin embargo el juicio será usurpado al no tener el juez autoridad que emane de la república.

Por esta causa Santo Tomás en este artículo 6 puso el ejemplo de juicio usurpado en un tribunal público, a pesar de que en los testimonios citados del Apóstol y de Santiago se colige que hay una cierta usurpación de la autoridad divina en los juicios privados.

Aún más, el razonamiento de Santo Tomás también concluye que puede haber usurpación en los juicios privados, puesto que, quien tiene suficientes indicios para juzgar al prójimo, tiene autoridad del mismo Dios por el hecho de haberle dado el discurso racional; y, por esto, no usurpa el juicio de Dios. Pero quien no tiene indicios suficientes no tiene autoridad de Dios quien, Él solo, es juez de lo oculto. Y con esto queda aclarada la respuesta a los argumentos contrarios.

*

Duda segunda: ¿obliga en conciencia el juicio público de un príncipe tirano si procede según las alegaciones y pruebas y de acuerdo con unas leyes justas? V. gr., si una república turca que mantiene a una república cristiana oprimida por las armas dentro de su propio reino tiene autoridad para arreglar los litigios de los cristianos de modo que estos estén obligados en el foro de la conciencia a obedecer sentencias de éste género.

A favor de una respuesta negativa parece que están tanto la doctrina de Santo Tomás en este artículo, en la conclusión, y la escuela entera de teólogos (en *In IV Sent.,* d17.

Además está consolidada por los decretos de los Pontífices al afirmar que una sentencia proveniente de un juez no legítimo es nula, como se dice en el capítulo *At si clerici*, sobre los juicios, y en otros muchos pasajes semejantes; también en *Sententia* (q3), en el que se asegura que no deberá ser respetada una sentencia cualquiera, sino la del Pastor y del Prelado. **[65]** Se dice lo mismo en los decretos de los Emperadores, como en la ley *Barbaries* (§ "De officio praetoris"); todos los jurisperitos aseveran lo mismo en estos pasajes. Véase también el Maestro Soto, en *De iustitia et iure* (III q4 a6), en el que en particular defiende la parte negativa de la duda propuesta, de modo que afirma que una sentencia de ese género solamente obliga en conciencia si hay un consenso común de la república cristiana oprimida.

*

A pesar de estos testimonios, a mí me parece que la opinión opuesta es más próxima a la verdad, de manera que *la sentencia del tirano, pronunciada según las alegaciones y pruebas, obliga en el foro de la conciencia en el caso propuesto*, después de haber cesado la violencia actual, el estrépito de las armas y después de que el tirano tiene de hecho la república en paz.

Se dice que esta conclusión ha sido del sapientísimo Maestro Vitoria[23]. Y se prueba por una óptima conjetura tomada del Evangelio: efectivamente, consta que los príncipes romanos mediante un tirano ocuparon el principado de la región judaica sobre todo en la época en la que Cristo, el Señor, vivía entre los judíos; y con todo, el Señor en persona dijo que se debían pagar los tributos al César, como es evidente en *Mateo* (22, 21; 17, 27); y a los soldados que preguntaban a San Juan el Bautista qué harían para salvarse, éste no les respondió que abandonaran la milicia y la ayuda del César, sino sólo que estuvieran satisfechos con sus estipendios y que no hiriesen a nadie en el camino (*Lucas,* 3, 14).

En segundo lugar, se prueba con razonamientos.

Al buen gobierno de la república pertenece como único y necesario remedio que, en un caso como el expuesto, haya un juez que zanje los litigios entre cristianos, tanto en los litigios civiles como en los criminales. Ahora bien, en dicho caso de opresión no puede haber un juez distinto del tirano o un juez nombrado por el tirano. Luego la razón natural dicta que aquella república cristiana en aquellas circunstancias está obligada a atenerse al juicio del tirano que procede de acuerdo con unas alegaciones y pruebas.

Confirmación. En aquel caso, la república consiente al menos virtual e interpretativamente en aquel juicio; luego obliga tal sentencia. El antecedente se prueba, porque la república está obligada a nombrar un juez; pero no puede nombrar a otro; luego, en tanto no resista al tirano, es evidente que consiente en la sentencia. Incluso más bien parece consentir al menos interpretativamente cuando se acerca a él para que dicte sentencia, y de entre dos males elegir el mal menor; ahora bien, someterse al tirano es para la república un mal menor que estar sin juez.

De lo dicho se colige también que aunque los príncipes hispanos hubieran conquistado las regiones de los indios mediante la tiranía y la fuerza de las armas –de lo que no hablamos ahora en absoluto– sin embargo, después de haberlos conquistado, los indios están obligados a atenerse al juicio de los príncipes de España; y los predicadores, llegados a aquellas tierras, estarían obligados a

---

[23] En su Relección *De potestate civile* Vitoria defendía una postura –acerca de la legitimidad que podían tener los reyes españoles de apoderarse de las Indias– que se hizo común en la Escuela de Salamanca. Así la resume Soto, aplicándola a otros casos más lejanos en el tiempo: “Quien tiránicamente se apoderó de un reino, invadiéndolo, no puede ni dar ley alguna, ni imponer derechos que obliguen a los ciudadanos en conciencia, *a no ser después que por prescripción*, o por consentimiento de la nación se convirtiesen en gobernantes legítimos, como se lee haber sucedido con los francos entre los franceses y con los godos entre los españoles”. (D. de Soto, *De iustitia et iure*, III q4 a6, p. 239).

decir: “Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios” –palabras que Cristo decía a los judíos (*Mt.,* 22, 21)–.

A los argumentos formulados a favor de la *opinión primera* se les *responde* con una sola conclusión, distinguiendo en el tirano un doble principio de donde emana la sentencia: *si la sentencia se considera como procedente del tirano absolutamente y sin condición alguna, es sentencia injusta y usurpada, como lo es el régimen. Pero si se considera en cuanto que la república cautiva consiente y está conforme con ella expresamente o de modo interpretativo, el juicio no es usurpado, sino procedente de quien tiene autoridad de la república subyugada, que, a su vez, utiliza al tirano como gobernante para arreglar los litigios de la comunidad.*

Por lo demás, los testimonios tanto de los pontífices como los de los emperadores se verifican en la mayoría de los casos y casi siempre, excepto cuando la república está en necesidad extrema, pues entonces, dado por supuesto que quiera o no quiera, va a ser sometida por él, está obligada a elegir el mal menor, cual es someterse al tirano en su juicio, antes que vivir bajo su opresión, careciendo totalmente de juez.

*

Duda tercera: versa en torno a la respuesta a la segunda dificultad de este artículo 6: ¿Debe ser completamente excusado Moisés del crimen de homicidio por matar al egipcio? (*Éx.,* 2, 12).

Santo Tomás expone *tres* opiniones. La *primera* excusa a Moisés por haber matado por inspiración divina. Que esto es así parece colegirse por el hecho de haberlo puesto de manifiesto públicamente el Señor después con los muchos milagros hechos de la mano de Moisés, con los que se daba a entender que Moisés había sido destinado como caudillo y libertador del pueblo de Israel por autoridad divina.

Esta opinión la defienden los autores siguientes: San Agustín, en *Liber de diversis quaestionibus LXXXIII* (q72, II) al comentar el *Éxodo*; Rabano, Ruperto, Lira, el Abulense y Luis al comentar el mismo pasaje; y Clemente Alejandrino en *Stromatum* (II, casi al final).

A pesar de esto, los entendidos en temas misteriosos llegaron a decir que Moisés mató al egipcio con la sola palabra, al igual que, en *Hechos* (5, 3-5) se lee que Pedro mató a Ananías, con la sola palabra. Algunos de entre los judíos –como cuenta el Abulense– dicen que Moisés mató al egipcio con la invocación

del nombre “Tetragrammaton”, es decir Jehová. Pero este modo de decir se rechaza con la misma facilidad con la que se dice.

Una segunda opinión excusa a Moisés de pecado de otro modo: que Moisés mató al egipcio por defenderse con la templanza de una protección no culpable. Así opina San Ambrosio en *Officiorum* (I, c. 36), y algunos de los doctores citados como Ruperto y Luis.

Una tercera opinión vitupera el hecho a Moisés, pero alaba su celo. Es defendida por San Agustín en *Contra Faustum Manichaeum* (II, c. 70); por San Jerónimo en *Epistola ad Damasum*; y por San Juan Crisóstomo en *De providentia Dei* (III).

La cuarta opinión, que es de Cayetano en el comentario a *Éxodo* (2; *In quinque libros Mosis*) ocupa una posición intermedia entre las expuestas. Afirma que él no encuentra una razón cierta ni para excusar a Moisés, ni para condenarlo. Prueba la primera alternativa por el contexto cuando se dice: “Habiendo mirado a uno y otro lado y no viendo a nadie”. Ahora bien, es evidente que esta acción de mirar a uno y otro lado no se aviene con la inspiración divina. Del mismo modo, es evidente que el asesinato no se produjo para defenderse, sino, más bien, para vengarse. Cayetano prueba la segunda opción, porque si el egipcio hubiera sido públicamente constituido para castigo de los judíos –como es probable esta conjetura– pudo Moisés darle lícitamente muerte, como a enemigo común del pueblo hebreo, como diremos (en q64 a2). Luego no se encuentra una razón eficaz para condenar a Moisés.

Entre todas estas opiniones, las dos primeras son más probables: primero, porque son confirmadas por muchos santos; y segundo, porque San Agustín expone la opinión defendida en *Contra Faustum Manichaeum* y después la abandona. Finalmente, porque excusar a Moisés de pecado, además de que es excusar de pecado a un hombre justo, está también de acuerdo con lo que dice la Escritura en *Números* (12, 3): “Moisés era hombre mansísimo, más que cuantos había sobre la haz de la tierra”. Luego no se va a creer que un hombre mansísimo matara al egipcio sin causa justa. Entre las dos primeras opiniones se elegirá la primera y se deduce en gran manera de las palabras de San Esteban, citadas por Santo Tomás en la respuesta a la segunda objeción. **[66]**

V
PARTES DE LA JUSTICIA

(Comentario a *Suma Teológica*, II-II q61)

stitiam. Deinde vero extensa est ad signandam sententiam & determinationem intellectus, id quacunque materia, siue speculatiua siue practica. Et ratio huius extensionis ea fuit, quoniam quæcunque sententia huiusmodi importat quandam æqualitatem conformitatem. Nam in speculatiuis vera sententia intellectus consistit in quadam conformitate intellectus ad rem speculatam. In practicis verò consistit in conformitate intellectus ad appetitum rectùm: quia veritas practica est consentanea appetitui recto. Et ad hanc posteriorem acceptionē, quæ est minus propria, pertinet illa acceptio secundùm quam dicimus pertinere ad quamlibet virtutem moralem rectè iudicare in propria materia. Præter has acceptiones quæ sunt valde vsitatæ, & apud Theologos & apud Philosophos morales: reperiūtur aliæ quibus vtuntur sacræ literæ. Quandoque enim iudicium significat legem Dei. Psal. 118. Statui custodire iudicia iustitiæ tuæ. Aliquando accipitur pro causa de qua agitur in iudicio. In eodem Psalmo; Iudica iudicium meum, vt vertit Hieronymus. Accipitur etiam pro punitione inflicta à superiori, Exodi 6. Ego Dominus educam vos & redimam vos in iudicijs magnis. Idest, in magnis punitionibus & plagis Ægyptiorum. Marci 12. Hi accipient prolixius iudicium. Idest, grauiorem punitionem. Accipitur præterea pro effectibus diuinæ virtutis, quorum nescimus rationem adinuenire. Psal. 33. Iudicia tua abyssus multa. Denique sumitur iudicium pro actu iudicis definientis causam publicam. Psal. 1. Non resurgent impij in iudicio neque peccatores in consilio iustorum.

In præsenti ergo tota disputatio versatur de iudicio secundùm eius primam & potissimam acceptionem, nimirum pro definitione iuris seu iusti.

Dubitatur ergo, An iudicium sic acceptum sit actus elicitus à virtute iustitiæ, an potius à virtute prudentiæ. Vniuersi Theologi conueniunt in tribus. Conueniunt primò, quod si iudicium sumatur speculatiuè, neq; à iustitia neque à prudentia elicitur: sed vel à philosophia morali seu à Iurisperitia. Vnaquæq; enim scientia habet proferre iudicium speculatiuum in propria materia. Quocirca in præsenti non speculatiuè sed practicè disputamus de iudicio. Secundò, quòd iudicium practicum materialiter & entitatiuè procedit à ratione, & elicitur à virtute prudentiæ. In quo sensu accipienda est doctrina D. Thomæ ad primum, qua dicit ad rationem pertinere & ad prudentiam per synesim proferre iudicium. Tertiò conueniunt, quòd iudicium pertinet dispositiuè ad virtutem iustitiæ. Nam commune est omni virtuti morali bene disponere ad rectum iudicium in propria materia. Vt optime D. Thomas explicat in corpore articuli, & ad primum. Colligitur etiam ex Aristot. 3. Ethicorum. cap. 1. qualis vnusquisque est talis sibi finis videtur. Id est, ita homo iudicat de rebus pertinentibus ad mores: sicut ipse dispositus est in appetitu & affectu per virtutes aut vitia. Idipsum insinuauit Comicus dicens; Cùm semel se quis cupiditate deuinxit mala, necesse est consilia consequi consilia. D. Paul. Rom. 1. inquit, quod tradidit Deus illos antiquos Philosophos superbos & elatos in reprobum sensum. Idest, quia elati erant & superbi, peruersum iudicium habuerunt de Deo & rebus spectantibus ad mores: etsi aliàs essent sapientes. Et 1. ad Timoth. 1. ait, quòd quidem repellentes bonam conscientiā circa fidem naufragauerunt.

Difficultas autem est inter graues Theologos, Vtrùm iudicium sumptum formaliter & secūdùm

A quòd expectat ad mores sit actus elicitus à virtute iustitiæ, an à virtute prudentiæ. Et probatur primò, quòd sit actus elicitus à iustitia. Diuus Thomas in hoc articulo præsertim ad tertium, docet quòd iudicium speciali ratione pertinet ad iustitiā præ alijs moralibus virtutibus quæ pertinent ad appetitum. Sed iudicium dispositiuè æquè pertinet ad omnes virtutes morales residentes in appetitu: nam quælibet virtus eiusmodi disponit ad rectum iudicium ferendum in propria materia, ergo iustitia non solum dispositiuè, sed etiam elicitiuè concurrit ad iudicium in propria materia alias nihil speciale hēt.

B Secundò arguitur. Iudicium, vt docet D. Thomas in hoc articulo, & cum eo omnes Theologi est actus iustitiæ, sed non est actus imperatus à iustitia, ergo elicitus ab ea. Consequentia patet ex sufficienti diuisione. Nam omnis actus alicuius virtutis vel est ab ipsa elicitus vel imperatus. Probatur minor. Nam si iudicium tantum pertineret ad iustitiam, ut actus imperatus ab ipsa, non esset specialiter tribuendum iustitiæ, quoniam etiam potest imperari à charitate. Omnis enim actus cuiuscunque virtutis moralis est imperabilis à charitate. Et confirmatur. Prudentia habet imperium super cæteras morales virtutes, ipsa vero non subijcitur earum imperio per se loquendo, quia superior est omnibus alijs: superioris autem est non subijci sed imperare, ergo si iudicium est actus elicitus à prudentia, nō pōt esse per se loquēdo imperatus à iustitia.

C Tertiò arguitur. Actus qui formaliter respicit obiectum alicuius virtutis est elicitus ab eadem, sed iudicium formaliter respicit obiectum iustitiæ, ergo elicitur ab illa. Maior est euidens, & minor probatur. Quia iudicium formaliter respicit ius seu iustum: ius autem & iustum est formale obiectum iustitiæ, vt ex superioribus patet, ergo &c.

Quartò arguitur. Iudicium immediatè regulatur in esse moris à iustitia, ergo moraliter loquēdo est actus elicitus à iustitia. Cōsequentia patet: quia ille actus immediatè regulatur ab aliqua virtute, & secundùm esse morale simpliciter elicitur in esse moris ab illa virtute, etiamsi actus secundùm substantiam non procedat ab eadem potentia in qua

D residet talis virtus. v. g. actus exterior eleemosynæ elicitur simpliciter in esse moris à virtute misericordiæ existente in voluntate: eo quòd in esse morali immediate regulatur per virtutem misericordiæ. Nam tota bonitas moralis huius actus exterioris desumitur ex bonitate virtutis misericordiæ. Similiter oratio quæ est actus secundùm substantiam & entitatem procedens ab intellectu, elicitur in esse moris à virtute religionis quæ residet in voluntate, eo quòd tota mortalitas orationis immediatè regulatur per virtutem religionis. Sed probatur antecedens, quòd iudicium sit rectum necne, non aliunde pensatur quam ex rectitudine iu-

E stitiæ, si quidem si fuerit iudicium iustum, erit rectum & verum iudicium. Si autem fuerit iniustum, erit peruersum & iniquum, ergo regula iudicij est iustitia ipsa.

Vltimò arguitur. Si iudicium non à iustitia, sed à prudentia elicitur: sequitur quòd iudicium prolatum à iudice differat specie à iudicio prolato ab homine particulari. Consequens tamen falsum est, & non consentiens doctrinæ Diui Thomæ in hoc articulo, ergo. Probatur sequela. Virtus iustitiæ, vt supra dictum est quæstione 58. eiusdem speciei est in Principe & in homine priuato: prudentia autem non ita. Et enim ut docet Diuus Thomas supra quæstione 50. articulo 1. & præ-

ARTÍCULO 1

SI SE DISTINGUEN CONVENIENTEMENTE DOS ESPECIES DE JUSTICIA, ES DECIR, LA DISTRIBUTIVA Y LA CONMUTATIVA

[67]

SÍNTESIS DEL ARTÍCULO

Conclusión.– *A la pregunta de si se distinguen convenientemente dos especies de justicia*[1]*, es decir, la justicia distributiva y conmutativa*[2]*, se establece*

---

1 "La justicia particular se ordena a una persona privada que, en relación con la comunidad, es como la parte al todo. Ahora bien: cualquier parte puede ser considerada en una doble relación; una, en la de parte a parte, a la que corresponde el orden de una persona privada a otra, y este orden lo dirige la justicia conmutativa, que consiste en los cambios que mutuamente tienen lugar entre dos personas. La otra relación considerada es la del todo respecto a las partes; y a esta relación se asemeja el orden al que pertenece el aspecto de la comunidad en relación con cada una de las personas; este orden, ciertamente, lo dirige la justicia distributiva, que es la que distribuye proporcionalmente los bienes comunes. De ahí que sean dos las especies de justicia: la distributiva y la conmutativa". (*Summa Theologiae,* II-II q61 a1c).

Es asimismo de enorme interés lo que Santo Tomás añade, después de esta respuesta, acerca de tres cuestiones enlazadas: la identidad parcial de la parte y el todo; la competencia de la distribución; la múltiple distinción de la justicia conmutativa y distributiva.

a) "Como la parte y el todo son en cierto modo lo mismo, así lo que es del todo es en cierta forma de la parte; y de este modo, cuando se distribuye algo de los bienes comunes entre cada uno de los individuos, recibe cada cual en cierta manera lo que es suyo". (*Summa Theologiae,* II-II q61 a1 ad2).

b) "El acto de la distribución, que es propio de los bienes comunes, pertenece solamente al que está al frente de los bienes comunes; pero la justicia distributiva se halla también en los súbditos a quienes se les distribuyen aquellos, en cuanto que, sin duda, están contentos con la justa distribución. Aunque también se hace a veces la justa distribución de los bienes comunes, no para una ciudad, sino para una sola familia, cuya distribución puede hacerse por la autoridad de una persona privada. (*Summa Theologiae,* II-II q61 a1 ad3). "Los movimientos reciben su especie del término final, y, por tanto, a la justicia legal pertenece ordenar al bien común las cosas que son propias de las personas privadas; mas, por el contrario, ordenar el bien común a las personas particulares a través de la distribución es propio de la justicia particular" (II-II q61 a1 ad4).

c) La justicia distributiva y la conmutativa no sólo se distinguen según lo uno y lo múltiple, sino según la diversa razón de débito; pues de un modo se debe a alguien lo que es común, y de otro modo lo que le es propio.

2 Aristóteles había distinguido, en *Ethica,* V, dos especies de justicia, una de las cuales regula las distribuciones, y otra las conmutaciones. Porque siendo la justicia en general una virtud, por la

como principio y convenientemente que las especies particulares de la justicia son dos: La justicia conmutativa y la justicia distributiva. **[68]**

—

cual el hombre adquiere el calificativo de justo, se llama justicia distributiva aquella justicia particular con que el hombre se muestra justo en el reparto de los bienes comunes; y conmutativa aquella otra justicia también particular que hace que el hombre sea justo en las conmutaciones.

Dicho lo anterior, Soto concluye que "la justicia *particular* se divide por su naturaleza en estas dos partes específicamente diferentes, que son la *conmutativa* y la *distributiva*. Se prueba, porque la diferencia entre los hábitos, si es específica, nace de la naturaleza de los objetos, puesto que los hábitos se distinguen según los actos, y los actos se distinguen, a su vez, según los objetos. Pues bien, en la sociedad, que es donde la justicia actúa, para establecer en ella la igualdad, existen dos clases de orden particular y distinto, que es del todo para con las partes y de las partes entre sí. Por tanto, en conformidad con estos dos órdenes hay también dos especies distintas de justicia: la que media entre el todo y las partes, o sea, la que reparte justamente los bienes comunes entre los ciudadanos, se llama distributiva; y la otra, que vigila por la igualdad de las partes entre sí, se llama conmutativa. Por tanto, hay dos especies distintas de justicia [...].

En segundo lugar, se alega en favor de la misma conclusión que el oficio de la justicia es dar a cada uno lo que le pertenece. Pues bien, la razón de *deuda* en la justicia distributiva es distinta de la de la justicia conmutativa. Por tanto estas virtudes se diferencian específicamente. Porque una cosa puede decirse que es *del hombre* de dos maneras: una de modo absoluto, por ser posesión suya propia; y otra de modo relativo o en determinado sentido, o sea, no por ser propiedad suya, sino por ser propiedad del todo, del que el hombre forma parte. Porque lo que es del todo, pertenece también en cierto modo a cada una de las partes. Pues de esta doble manera de considerar la propiedad nace una doble razón de deuda también, a saber: una por ser una cosa propia del acreedor, y otra por ser propia de toda la sociedad. Por consiguiente, como la justicia conmutativa se ocupa de dar a cada uno lo suyo según el primer caso y la distributiva según el segundo, se sigue que son dos virtudes distintas.

En tercer lugar, es necesario que exista una virtud específicamente distinta allí donde existe una dificultad para obrar específicamente distinta también. Pues por experiencia sabemos que es distinto el grado de dificultad que existe en la repartición de los bienes comunes, que se hallan bajo el dominio del jefe de la nación, y que no pertenecieron nunca a los ciudadanos, del que se experimenta en la devolución de lo que hemos recibido de los demás. Por tanto para ello son necesarias distintas virtudes. La menor es clara; puesto que devolver a otro lo que se ha recibido de él, lo exigen inmediatamente la razón y la inclinación natural: esto no era tuyo, sino que te lo dio otro; serías un malvado si no lo devolvieras. Mas cuando el jefe de un estado, o los dispensadores de los bienes comunes tienen estos bienes en su poder, con muchísima dificultad se les puede convencer de que los distribuyan, si tienen ocasión de apropiárselos para sí. Y una larga experiencia nos dice que así sucede tanto por parte de los gobernantes, como por parte de los que se hallan al frente de ellos. [...] Por tanto, existe una virtud distributiva y otra conmutativa". (D. de Soto, *De iustitia et iure*, III q5 a1, p. 241).

ARTÍCULO 2

SI SE DETERMINA DEL MISMO MODO EL MEDIO EN LA JUSTICIA DISTRIBUTIVA Y EN LA CONMUTATIVA

SÍNTESIS DEL ARTÍCULO

Conclusión.– *A la pregunta planteada en el artículo*[3], *se responde que en la justicia distributiva, el medio se determina según la proporción de las cosas a*

---

[3] "Como ya se ha dicho, en la justicia distributiva se da algo a una persona privada, en cuanto que lo que es propio de la totalidad es debido a la parte; lo cual, ciertamente, será tanto mayor cuanto esta parte tenga mayor relieve en el todo. Por esto, en la justicia distributiva se da a una persona tanto más de los bienes comunes cuanto más preponderancia tiene dicha persona en la comunidad. Esta preponderancia se determina en la comunidad *aristocrática* por la virtud; en la *oligárquica*, por las riquezas; en la *democrática*, por la libertad, y en otras, de otra forma. De ahí que en la justicia distributiva no se determine el medio según la igualdad de cosa a cosa, sino según la proporción de las cosas a las personas, de tal suerte que en la medida que una persona exceda a otra, así también la cosa que se le dé a dicha persona exceda a la que se dé a la otra persona. Y por esto, dice el Filósofo, que tal medio es según *la proporcionalidad geométrica,* en la que la igualdad se establece no según la cantidad, sino según la proporción; como si dijéramos que así como seis es a cuatro, así tres es a dos, porque en ambos lugares se tiene una proporción sesquiáltera, en la que el número mayor contiene íntegro al menor y su mitad; mas no hay igualdad de exceso según la cantidad, puesto que seis excede a cuatro en dos; en cambio, tres excede a dos en uno. Pero en los cambios se da algo a una persona particular en razón de la cosa de dicha persona que se ha recibido, como, sobre todo, se manifiesta en la compraventa, en la que se halla primeramente la noción de cambio. Por eso es preciso igualar cosa a cosa, de modo que cuanto éste tenga más de lo suyo, otro tanto restituirá a aquél a quien pertenece. Y de este modo se realiza la igualdad según la media *aritmética,* que se determina según un excedente cuantitativo igual: así, el número 5 es medio entre 6 y 4, pues excede y es excedido en la unidad. Porque si al principio ambas partes tenían 5, y una de ellas recibe 1 de lo que es propio de la otra, una, es decir, la que recibe, tendrá 6, y a la otra le quedarán 4. Habrá, pues, justicia si se reduce a ambas al término medio, de modo que se quite 1 a la que tiene 6 y que se dé a la que tiene 4; pues de este modo tendrá cada una 5, que es el medio". (*Summa Theologiae,* II-II q61 a2c).

También destaca Santo Tomás dos aspectos importantes de la cuestión: la determinación del medio y la índole de la persona en la justicia distributiva. a) "En las otras virtudes morales se determina el medio según la razón y no según la cosa; pero en la justicia se considera el medio real, y por esto, según la diversidad de las cosas, se determina de modo distinto el medio de las mismas". (*Summa Theologiae,* II-II q61 a2 ad1). b) "En las acciones y pasiones, la índole de la persona influye en la cantidad de la cosa, puesto que mayor es la injuria si se hiere al príncipe que

las personas. En cambio, en la justicia conmutativa, el medio se determina según la igualdad de cosa a cosa.

Se prueba la primera parte. En la justicia distributiva a cada uno se le debe tanto más cuanta mayor dignidad o preeminencia tiene en la república. Ahora bien, esto es fijarse en la proporción de las cosas a la persona, al determinar el medio de aquélla[4]. Luego queda probado.

---

si se hiere a una persona privada; y de este modo, la índole de la persona, en la justicia distributiva, es considerada por sí misma; mas en la conmutativa lo es en cuanto que por ella se diversifica la realidad". (*Summa Theologiae,* II-II q61 a2 ad3).

[4] Soto aclara que el medio de una y otra virtud, la distributiva y la conmutativa, se determina en conformidad a la igualdad que exista entre las cosas exteriores. "En realidad, la justicia se distingue naturalmente de las demás virtudes morales, puesto que teniendo las demás como fin ordenar al hombre en sí mismo, y la justicia en cambio lo ordena para con los otros, el medio en las demás virtudes se halla entre *dos movimientos extremos* del espíritu, que constituyen la materia que dirige y rectifica la virtud; como la fortaleza entre los temores y las audacias, y la templanza entre la concupiscencia desbordada y la tristeza que nace de la ausencia de las cosas que deleitan el sentido del tacto; pero como la justicia tiene su asiento en la voluntad, donde no existe pasión alguna, tampoco tiene por objeto moderar ninguna pasión; su oficio consiste solamente en *establecer la igualdad en las cosas que se adeudan a los otros.* Porque si bien la ambición y la avaricia se oponen alguna vez a los deberes de la justicia, no le corresponde a ella reprimirlas; esto pertenece a la liberalidad, que es la que se ocupa de tales pasiones".

"Ahora bien, la igualdad que constituye el medio de la justicia distributiva no es de la misma proporción que el de la conmutativa; por el contrario en la distributiva es *geométrica* y en la *conmutativa* aritmética. La igualdad *aritmética,* efectivamente, se toma según la igualdad que hay en el exceso de los números, contando para ello con tres términos por lo menos, de los cuales el del medio se repite, pues tiene dos puntos de referencia. [...] Mas la igualdad *geométrica* consiste en la igualdad de las proporciones, como, por ejemplo, la proporción que existe entre ocho y cuatro es igual a la que existe entre cuatro y dos, porque una y otra son dobles aunque los excesos sean desiguales. Y como el término medio se repite, Aristóteles ha dicho que esta forma de proporciones tiene por lo menos cuatro términos; de manera que como es la proporción de A a B, tal es la de C a D. Porque la proporción aritmética sólo se da entre dos términos, como entre uno y dos, aunque la proporcionalidad, o sea, la igualdad de las proporciones, como se dijo, necesite tres. De donde se sigue que en las conmutaciones mediante la igualdad de dos cosas se igualan dos personas".

"Esto acerca de la justicia distributiva. Pero en la *conmutativa* hay que atender a otra razón, o sea, a que haya igualdad entre la cosa recibida y la que se devuelve. Por ejemplo, antes de entrar a formar sociedad dos mercaderes, tenía cada uno cinco. Mas Pedro, en virtud de contrato, o de préstamo, o por cualquiera otro motivo, debe a Pablo uno. En este caso Pablo tiene dos menos que Pedro. Hay, pues, proporción aritmética, a saber: de cuatro que tiene Pedro a cinco que tenían los dos, y de cinco a seis que tiene ahora Pablo, cuyo medio entre cuatro y seis es cinco. Por consiguiente la justicia conmutativa tiene que hacer de tal manera la restitución que Pablo devuelva uno también a Pedro, para que los dos queden en el medio, sin tener en cuenta para nada la condi-

Se confirma el argumento con el testimonio de Aristóteles en *Ethica,* V.

Se prueba la segunda parte: en la justicia conmutativa a uno sólo se le debe cuanto de él se ha recibido. Ahora bien, esto es lo mismo que fijarse en la igualdad de cosa a cosa. Luego queda probado.

Se confirma el argumento con el mismo testimonio de Aristóteles en *Ethica,* V. **[69]**

---

ción o cualidad de las personas. Porque ciertamente la justicia conmutativa es lo mismo siempre, ya sea cuando los contratos se celebren, según ley y costumbres, entre un magnate y un plebeyo, ya entre un hombre bueno y otro malo, ya entre amigos, ya entre enemigos.

Aclarado esto de antemano, se prueba la conclusión. El medio de la justicia que tiene como objeto dar a cada uno lo suyo, ha de atenderse y apreciarse según la razón formal de la deuda, que es lo que especifica la virtud; y ya se demostró que la razón de deuda en la justicia distributiva es distinta de la razón de la conmutativa. Por tanto el medio cambiará también según dicha diferencia. Y la diferencia consiste en que lo que se debe en virtud de la justicia distributiva, no se debe porque haya sido poseído en propiedad por el ciudadano, sino porque éste es parte de la sociedad, y lo que es del todo es en cierto modo de la parte. Y por tanto si uno forma parte más principal de la sociedad, tiene derecho a recibir mayor cantidad de bienes. La naturaleza nos ofrece un ejemplo de ello en el estómago, que es un miembro común del cuerpo. El estómago no provee del mismo alimento a los pies, que a los ojos; ni suministra el mismo alimento al hígado, que al bazo, sino que lo proporciona a cada una de estas partes según su manera de ser y su importancia. Mas en la justicia conmutativa la razón de la deuda brota de que la cosa ha sido propiedad de otro. Por consiguiente debe de devolvérsele a cada uno tanto como él había prestado, sin tener para nada en cuenta los méritos personales. [...]

Finalmente, la índole de las personas se tiene en cuenta en ambas especies de justicia; mas en la distributiva la índole de la persona es esencial, de manera que el acrecentamiento de la persona eleva la proporción con otro, porque de mayor mérito es en un hombre noble la cortesanía y la modestia que en otro hombre de condición inferior. En cambio en la justicia conmutativa la condición de la persona sólo se tiene en cuenta en cuanto que acrecienta la gravedad de la injuria, para repararla equitativamente". (D. de Soto, *De iustitia et iure,* III q5 a2, pp. 243-244).

ARTÍCULO 3

SI ES DIVERSA LA MATERIA DE UNA Y OTRA JUSTICIA

SÍNTESIS DEL ARTÍCULO

Conclusión primera.– *A la pregunta planteada en el artículo, se responde que la materia remota de ambas justicias es la misma: personas, cosas, obras*[5].

[5] "Según se ha dicho anteriormente (en q58 a8), la justicia trata sobre ciertas operaciones exteriores, es decir, la distribución y la conmutación, que consisten en el uso de realidades exteriores: *cosas*, *personas* u *obras*. De las *cosas*, cuando uno, por ejemplo, quita o restituye a otro un objeto suyo; de las *personas*, cuando alguien comete una injuria contra la persona misma de un hombre, por ejemplo, hiriéndole o afrentándole, o también cuando le tributa reverencia. Y de las *obras*, cuando alguno exige de otro lo que es justo o presta a otro algún servicio. Pues si consideramos como materia de una y otra justicia aquellas cosas cuyo uso son las operaciones, la materia de la justicia distributiva y la de la conmutativa es la misma, porque las cosas pueden ser retiradas de lo común y distribuidas a los particulares, o pueden ser cambiadas de uno a otro, y también existe cierta distribución e intercambio de los trabajos penosos. Pero si tomamos como materia de una y otra justicia las mismas acciones principales, por las cuales nos servimos de las personas, de las cosas y de las obras, entonces en una y otra justicia hallaremos diversa materia, porque la distributiva dirige la *distribución* y la conmutativa es la que dirige los *cambios* que pueden darse entre dos personas.

De estas conmutaciones, unas son *involuntarias*, mas otras *voluntarias*. Involuntarias, cuando alguien usa de las cosas de otro, o de su persona, o de su obra, contra su voluntad, lo que acontece a veces ocultamente, por fraude, y otras abiertamente, por la violencia; y lo uno y lo otro puede suceder, sin embargo, en las *cosas*, en la *propia persona* o en la *persona de un allegado*. Primero, en las *cosas*, si uno sustrae las de otro ocultamente, lo que se llama hurto; pero si lo hace públicamente, entonces se denomina rapiña o robo. Segundo, en la misma *persona*, en cuanto que es atacada ya en su existencia, ya en su dignidad. En cuanto a la existencia de la persona, ésta es atacada ocultamente hiriéndola, matándola con alevosía o envenenándola; en cambio, abiertamente, matándola públicamente, encarcelándola, azotándola o mutilándole algún miembro. En cuanto a la dignidad, es dañado alguien ocultamente por falsos testimonios o detracciones, con que se le priva de su reputación; y manifiestamente, por la acusación en juicio o cubriéndole de injurias. Tercero, en cuanto a la *persona allegada*, si uno puede ser dañado en su esposa, la mayoría de las veces secretamente por medio del adulterio, y en el siervo, cuando alguien soborna a éste para que se separe de su amo; cosas estas que también pueden ejecutarse con publicidad. Y la misma razón existe respecto de otras personas allegadas, contra las que también pueden realizarse injurias de todas las clases, como también contra la persona principal. Pero el adulterio y la seducción del siervo, si bien son propiamente injurias frente a estas personas, sin embargo, puesto que el siervo es cierta posesión del señor, tal violación de la justicia se reduce al hurto.

En cambio, es diversa la materia próxima, esto es, las acciones principales por las cuales nos servimos de las personas, de las cosas y de las obras[6].

Se prueba. Personas, cosas y obras se unen o juntan en cada una de las distribuciones y en cada una de las conmutaciones. Ahora bien, las conmutaciones son entre los ciudadanos mismos. Luego queda probado.

Conclusión segunda.– *Todas las conmutaciones, ya sean voluntarias o involuntarias, pertenecen a una y la misma especie de justicia: a la justicia conmutativa*[7].

Las conmutaciones se llaman voluntarias cuando una persona transfiere a otra voluntariamente lo que es suyo. Si le transmite simplemente la cosa suya sin débito, como en la donación, no hay un acto de justicia, sino de liberalidad. Mas la transferencia voluntaria pertenece a la justicia en tanto en cuanto hay algo en ella por razón de *débito*, lo cual puede suceder de *tres* modos: *primero*, cuando alguien transmite simplemente una cosa suya a otro en compensación de una propiedad del otro, como sucede en la compraventa. *Segundo*, cuando alguien entrega a otro alguna cosa propia, concediéndole el uso de ella con la obligación de devolverla; si se concede el uso de la cosa gratuitamente, se llama usufructo en las cosas que algo producen, o simplemente mutuo o comodato en las que no producen, como son el dinero, vasijas y cosas semejantes. Pero si ni aun este uso se concede gratuitamente, se tiene locación y arrendamiento. *Tercero*, cuando alguien entrega una cosa como para recuperarla y no por razón de su uso, sino de su conservación, como en el depósito, o a título de obligación, como cuando uno entrega una cosa suya en prenda o sale fiador de otro". (*Summa Theologiae*, II-II q61 a3c). En todas las acciones de este género, ya voluntarias, ya involuntarias, existe una misma razón para determinar el término medio, según la igualdad de la compensación, y por esto todas estas acciones pertenecen a una sola especie de justicia, es decir, la conmutativa.

[6] Soto explica la misma idea del modo siguiente: "La materia que se llama *remota* es idéntica en una y otra virtud; mas la materia *próxima* es distinta. Porque la materia remota de ambas virtudes son tanto las *personas* entre las cuales se hacen la distribución y la conmutación, como las *cosas* que se distribuyen y se conmutan; y unas y otras son las mismas, puesto que tanto la distribución como las conmutaciones se hacen con las cosas exteriores, como el trigo, el vino, el aceite y la moneda entre los mismos ciudadanos. Pero la materia próxima es el *uso* de las cosas; y nos consta que la justicia distributiva *regula el uso que consiste en adjudicar* las cosas a los ciudadanos en virtud de alguna razón de deuda, pero no por ser propias de cada uno, sino por serlo de toda la sociedad; para cuya función, como hemos dicho, se necesita una razón y existe una dificultad distinta de las de la conmutativa. Y la función de la justicia conmutativa es *moderar el uso* de las cosas, pagando las deudas particulares de cada uno" (D. de Soto, *De iustitia et iure*, III q5 a3 p. 246).

[7] Con palabras de Soto: "La diferencia de materias que comprende la justicia conmutativa no divide en manera alguna esta virtud en muchas especies, sino que, a pesar de ello, permanece única e indivisible. La verdad de esta conclusión podemos obtenerla examinando esta serie de divisiones. La primera división se toma de la diversidad de conmutaciones en orden a la voluntad. Porque hay una *conmutación voluntaria* y *otra involuntaria*. La involuntaria tiene lugar cuando

Santo Tomás lo explica y lo prueba: La igualdad se aplica en cada una de las conmutaciones. **[70]**

ARTÍCULO 4

SI LO JUSTO ES SIMPLEMENTE LO MISMO QUE LA RECIPROCACIÓN

SÍNTESIS DEL ARTÍCULO

Conclusión.– *A la pregunta planteada en el artículo, se responde de manera negativa*[8].

---

uno se apodera de una cosa ajena, o de una persona u obra contra la voluntad de su dueño, como sucede en el hurto; y la voluntaria cuando uno recibe una cosa con el querer y el consentimiento de su dueño, como sucede en la prestación. En donde ha de advertirse que la palabra conmutación no significa simplemente donación, ni aceptación, porque cuando se da gratis una cosa y es recibida como un don, no hay conmutación. La donación entraña propiamente una conmutación, cuando, como el mismo nombre lo dice, uno da para volver a recibir y otro recibe para devolver; como se ve claramente en el préstamo, en el depósito, en las ventas, en los alquileres y demás contratos civiles semejantes. Y por esto la *conmutación voluntaria* significa una acción espontánea y libre por ambas partes, es decir, tanto por parte del que da, como por parte del que recibe. Y al revés la *conmutación involuntaria* supone una acción involuntaria tanto por parte de aquél que se apodera de lo ajeno, como de parte de aquél que hace el despojo. Porque en el hurto ni el dueño da para volver a recibir, ni el ladrón recibe para devolver; por el contrario el dueño sufre contra su voluntad que le roben, y el ladrón recibe libremente lo que no querría nunca devolver. Mas cuando después lo restituye, no importa que lo restituya voluntariamente, movido por el arrepentimiento, u obligado por la autoridad pública". (D. de Soto, *De iustitia et iure,* III q5 a3 p. 246).

8 Es ésta una cuestión planteada explícitamente por Aristóteles, en *Ethica,* V: afirma que no todo lo justo es lo recibido en reciprocación. Y comenta Santo Tomás: "Primero, lo *recibido en retribución* implica igualdad de compensación entre lo que se recibe y la acción precedente; lo cual se dice que tiene lugar con máxima propiedad en las acciones injuriosas con que alguno hiere a la persona del prójimo; como, por ejemplo, si un hombre golpea a otro, que sea golpeado a su vez. En la ley mosaica se determina esta especie de justicia: *pagarás vida por vida, ojo por ojo…* (*Éx.,* 21, 23). Segundo, puesto que quitar una cosa del otro es realizar una acción injusta, por ello, también se puede hablar de cumplir en reciprocidad, es decir, en cuanto que cualquiera que haga

Véase Aristóteles, *Ethica* (V, c. 5) y Cayetano, al comentar estos textos. **[71]**

COMENTARIO

Acerca de los artículos precedentes se presentan dos dudas.

Duda primera: la materia próxima y los medios de la justicia distributiva y de la justicia conmutativa, ¿se distinguen específicamente o sólo se distinguen accidentalmente dentro de la misma especie? Parece que sólo se distinguen *accidentalmente*.

Argumento primero. La razón formal de una y otra justicia es formalmente la misma según la especie, a saber, dar a la persona privada lo que es suyo. Luego queda probado.

---

daño a otro en sus bienes ha de ser, a su vez, perjudicado; y esta justicia también es recogida en la ley antigua: *si alguien hubiere hurtado buey u oveja y los matare o vendiere, restituirá cinco bueyes por un buey y cuatro ovejas por una oveja* (*Éx.*, 21, 37). Tercero, se aplica esta denominación de recibido en reciprocidad a los cambios voluntarios, en los que hay por una y otra parte hacer y padecer; pero la voluntariedad disminuye aquí por razón de pasión, como se ha dicho.

Pero, en todos estos casos, debe hacerse, según la naturaleza de la justicia conmutativa, la compensación conforme a la igualdad, es decir, de modo que el padecer sea igual al hacer. Pero no tendría lugar siempre esa igualdad si alguien experimentase la misma especie de mal que a su vez hizo, porque, en primer lugar, cuando uno ofende injuriosamente a la persona de otro de más alta categoría, es mayor la acción que la pena de la misma especie que él habría de padecer en retribución; por lo cual, al que hiere al príncipe no sólo debe infligírsele igual daño, sino que, además, debe ser castigado más severamente. Igualmente también, cuando alguien perjudica a otro en sus bienes sin su consentimiento, mayor es la acción que sería la retribución si solamente se le quitase aquella cosa que él arrebató, pues el que dañó a otro en lo suyo en nada propio quedaría perjudicado; y por esto se le castiga a que restituya una mayor cantidad, porque no sólo perjudicó a una persona privada, sino al Estado, violando la seguridad de su tutela. Tampoco, asimismo, en las transacciones voluntarias la retribución sería siempre igual si uno diera cosa suya recibiendo la de otro, porque tal vez ésta sea mucho mayor que la suya. Por eso es preciso en los cambios igualar la contraprestación a la acción, según cierta medida proporcional, por lo cual se inventaron las monedas. De este modo, la reciprocidad en las prestaciones es lo justo conmutativo.

Mas, en la justicia distributiva, esto no tiene lugar, puesto que en ésta no se determina la igualdad según la proporción de cosa a cosa, o de hacer a padecer –de ahí que se llame contrapadecer–, sino según la proporcionalidad de cosas a personas, como ya se ha dicho". (*Summa Theologiae,* II-II q61 a4c).

Confirmación: restituir o devolver la fama y restituir o devolver las riquezas se distinguen sólo materialmente, no formal ni específicamente. Luego, de modo semejante, dar los bienes comunes –que es propio de la distributiva– y dar los bienes particulares –que es propio de la conmutativa– se distinguen sólo materialmente.

Argumento segundo. La justicia conmutativa a veces considera y tiene por objeto la dignidad de las personas, lo mismo que la justicia distributiva. Luego sólo difieren accidentalmente. Efectivamente, el que una tuviera por objeto la dignidad de las personas y la otra no, parecía una excelente razón de distinción específica entre una y otra justicia. El antecedente, además de ser de Santo Tomás en *In III Sententiarum* (d3 q1 a3 ad3), se prueba con esta razón: la justicia conmutativa ordena que la compensación por una injuria inferida a una persona más digna, ha de ser mayor. Por tanto, cuanto más digna es la persona, tanto mayor ha de ser la compensación que reciba.

En esta duda, Buridán, en *In Ethicam* (V, q7) afirma, sin razón alguna, que la distinción entre una y otra justicia es sólo accidental.

*

Pero la opinión opuesta es expresamente de Aristóteles, en *Ethica* (V, c. 2, c. 3 y c. 4), y de ambas escuelas, la filosófica y la teológica.

Se prueba la conclusión deductivamente.

Argumento primero. El orden a otro, que es intrínsecamente propio de la naturaleza de la justicia y del derecho, es triple. El primero es el orden del *ciudadano a la república*, orden que es de la parte al todo; ahora bien, es la justicia legal la que modera en este orden del que no tratamos ahora; hablamos sólo del orden particular. El segundo es el orden de la *república a los ciudadanos*; orden que es del todo a las partes. La justicia distributiva modera este segundo orden. El tercero es el orden de *ciudadano a ciudadano*; orden que es de una parte a otra parte. Es así que los dos últimos órdenes son formal y específicamente distintos como es naturalmente manifiesto. Luego queda probado.

Argumento segundo. La razón de débito del derecho es distinta específicamente en la justicia distributiva y en la conmutativa; luego queda probado. Se prueba el antecedente: en la justicia distributiva se encuentra la noción de deuda

o débito por el hecho de que lo que es del todo, esto es, de la república, se le debe de algún modo a la parte, esto es, al ciudadano. Pero se le debe no como asociado o unido a él, sino que se debe asociar o unir al ciudadano como propio. En cambio, en la justicia conmutativa se le debe una cosa al ciudadano, como ya propia y asociada a él, y como perteneciente al mismo ciudadano y a la parte. Luego queda probado. Éstas son las demostraciones deductivas de las que se sirve Santo Tomás. Y se sirve de las demostraciones inductivas en las respuestas a las dificultades, a saber, a la segunda y última del mismo artículo[9].

Se confirma con las soluciones a los artículos segundo y tercero.

Por último, se prueba la conclusión inductiva por dos indicios.

Primer indicio: en opinión de todos, la violación de la justicia conmutativa obliga a restitución, y tanto teólogos como jurisperitos debaten –y el asunto aún está por decidir– si la violación de la justicia distributiva obliga a restitución. Pero nosotros reservamos esta cuestión para explicarla después en la cuestión 63, en la que hablamos de la acepción de las personas, opuesta a la justicia distributiva.

Segundo indicio: los vicios opuestos a una y otra justicia son específicamente diversos, pues el vicio opuesto a la distributiva es la acepción de personas; en cambio, el vicio opuesto a la conmutativa es la injusticia, al no tener un nombre especial. Luego queda probado.

---

[9] La segunda objeción recogida por Santo Tomás dice que tanto en la justicia conmutativa como en la distributiva se da algo a una persona según cierta igualdad, a saber, en la justicia distributiva, respecto a la dignidad de las persona, que parece valorarse, sobre todo, atendiendo a las obras con las que algunos sirven a la comunidad; y en la justicia conmutativa, respecto a la cosa en que uno fue perjudicado. "Mas, en una y otra igualdad, cada cual sufre en reciprocidad a lo que hizo. Luego parece que lo justo en absoluto es lo mismo que lo padecido en reciprocidad". Y responde el Aquinate: "Si a uno que sirviese a la comunidad se le retribuyera algo por el servicio prestado, esto no sería propio de la justicia distributiva, sino de la conmutativa, pues en la justicia distributiva no se determina la igualdad de lo que alguien recibe con lo que ha prestado, sino en relación con lo que debe recibir, según la condición de ambas personas". (*Summa Theologiae,* II-II q61 a4 ad2).

La tercera objeción viene a decir que no es conveniente que uno sufra en proporción a lo que ha hecho, por la diferencia entre lo voluntario y lo involuntario. "Pues el que ha injuriado involuntariamente es castigado con menor pena. Pero lo voluntario y lo involuntario, que se considera por nuestra parte, no modifican el medio de la justicia, que es medio real y no subjetivo. Luego parece que lo justo es en absoluto lo mismo que lo recibido en reciprocidad". Y responde el Aquinate: "Cuando la acción injuriosa es voluntaria, la injuria es mayor, y así se considera como cosa más importante. Por esta razón es preciso castigarla con mayor pena, no según diferencia subjetiva, sino objetiva y real". (*Summa Theologiae,* II-II q61 a4 ad3).

*

Respuesta a los argumentos.

Al *primero* se le niega el antecedente, dado que la razón aquella es genérica. A la confirmación se le niega la consecuencia por las razones señaladas.

Al argumento *segundo* se responde en *primer término* que la justicia distributiva considera primordial y esencialmente la dignidad de las personas; en cambio, la justicia conmutativa, aunque la considera en algunos casos, a saber, en las acciones injuriosas, sin embargo, no la considera siempre. En *segundo término*, se responde que la justicia distributiva considera formal y directamente la dignidad de las personas, esto es, considera la proporción que la persona tiene respecto a la persona y respecto a la distribución de los bienes entre otras partes y personas. De este modo, cuantas más personas hayan sido dignas, a cada persona le corresponderá tanto menos la de los bienes comunes. Pero la justicia conmutativa sólo considera la igualdad. Si en algunas ocasiones considera la dignidad, la considera antecedente y supuestamente por esto: para compensar hasta igualar la injusticia. De este modo, si han sido muchas las personas en la república igualmente dignas, uno está obligado a hacer una reparación no menor que si sólo fuera una la persona a la que ha inferido la injuria (véase Cayetano, en a2 ad3).

*

Duda segunda: la segunda duda versa en torno a la misma división de la justicia en distributiva y conmutativa. Se formula en estos términos: ¿es legítima la división propuesta, de modo que lo dividido se convierta con ambas partes dividentes, tomadas al mismo tiempo por separado, a modo de alternativa?

Es una duda especial, suscitada a causa de la justicia llamada *vindicativa*. Realmente, hay una justicia vindicativa, pero no es la distributiva ni es la conmutativa. No es la distributiva, dado que la justicia vindicativa compensa la injusticia hecha según la igualdad de cosa a cosa, pues inflige la pena de conformidad con la cuantía del delito. La justicia vindicativa no es la conmutativa: la justicia conmutativa reside no sólo en el príncipe, sino también en los ciudadanos súbditos. Ahora bien, la justicia vindicativa sólo reside en el príncipe. Luego no se identifica con la conmutativa.

En contra de esta argumentación está esta otra: la justicia vindicativa está contenida bajo la conmutativa, como la especie lo está bajo el género. Ahora bien, la especie no se divide a la vez frente al género. Luego, tampoco la justicia vindicativa lo hace frente a la justicia conmutativa.

La premisa mayor es de Santo Tomás (en q108 a2 ad1) donde dice: "El castigo de los pecados en cuanto pertenece a la justicia pública, es un acto de justicia conmutativa. Y en *Summa Theologiae* (III q85 a3 ad3) dice: "La justicia vindicativa mira a la persona del juez y está contenida bajo la justicia conmutativa". Cayetano, al comentar este pasaje, siguiendo el testimonio de Santo Tomás, asevera expresamente esa misma conclusión: que bajo la justicia conmutativa está contenida como especie suya, la justicia vindicativa.

El Maestro Soto, en *De iustitia et iure (*III q5 a1 ad3) dice que la justicia vindicativa puede ser considerada de dos modos: primero, en cuanto que pertenece a la justicia pública y es referida al bien común del estado; y, así, es acto elícito de la justicia conmutativa, pero es imperado por la justicia legal residente en el príncipe y en sus gobernantes. Es considerada de un segundo modo, en relación a una persona particular, en cuanto que la justicia vindicativa tiene como meta eliminar el daño inferido a la parte perjudicada. Bajo esta segunda consideración, la justicia vindicativa no sólo está en el príncipe, sino también en el ciudadano afectado por la injusticia, a quien le es lícito exigir la vindicación de modo y orden debidos, para que se le dé la compensación. Y bajo esta misma consideración no es un acto de justicia, sino un acto de una virtud especial que toma el nombre de justicia vindicativa y se reduce a una conmutación. **[72]**

El Maestro Soto prueba esta opinión en los términos siguientes: la república, mediante el castigo infligido como *vindicación* proporcionada a la falta, recupera su honor y, en cierto modo, devuelve al malhechor lo proporcionado a su falta; pero la persona privada cuando reivindica en justicia, no recibe ni recupera absolutamente nada, ni devuelve al malhechor su merecido; es el malhechor en persona quien recibe y soporta y el juez es quien le da lo proporcionado a su falta. Ahora bien, para comprender este asunto, se observará que el castigo que se infligirá como vindicación, se toma a veces por el acto del juez quien, por autoridad pública, puede legítimamente ejecutar tal castigo, intentando o el bien de la república o la enmienda del delincuente, o, finalmente, la inmunidad del ciudadano perjudicado con la injusticia. Pero otras veces la vindicación se toma por la demanda judicial del castigo, el cual deberá ser ejecutado por el juez. Y bajo esta consideración, el acto de la demanda no sólo está en el juez sino también en los hombres privados.

Resolvemos, pues, la dificultad así presentada mediante las conclusiones siguientes.

Conclusión primera.– *El castigo infligido como vindicación en cuanto que está en el juez, es un acto de la justicia conmutativa, no sólo porque la vindicación se ordena al bien de la república, sino también en razón de que se ordena al bien particular del ciudadano al que se le ha inferido la injuria, a saber, para conservarle su inmunidad.*

Prueba de la conclusión. El juez tanto por justicia conmutativa como por oficio está obligado a velar no sólo por el bien público y común, sino que también está obligado a mantener a cada uno de los ciudadanos inmunes. Luego no sólo reivindica en orden a la república, sino, también, en orden a cada ciudadano. Se prueba el antecedente: el juez recibe, tanto de la república como de cada uno de los ciudadanos, contribuciones e impuestos para repeler las injusticias de todos y de cada uno de los ciudadanos.

Confirmación del argumento anterior: por justicia conmutativa el juez está obligado a mantener a los ciudadanos libres de hurtos de manera que si, por negligencia del juez, se produjeran frecuentes actos de bandidaje y hurtos, el juez está obligado a reparar todos los daños. Luego por justicia conmutativa estará obligado a compensar cualesquiera injusticias cometidas contra los ciudadanos.

Conclusión segunda.– *La demanda judicial de vindicación –vindicación que deberá ser ejecutada por el juez– es un acto de justicia conmutativa en la persona que tiene su reputación sujeta a los demás, si no puede recuperar la fama de otro modo , v. gr., en el prelado.*

Se prueba: dicha persona está obligada por justicia conmutativa a cumplir con su deber, pero es incapaz de cumplirlo si es una persona sin crédito y si no exige la vindicación. Luego está obligada a exigirla.

Confirmación del argumento: de la misma manera que el juez puede por ley ser obligado por los ciudadanos a castigar las injusticias hechas a los propios ciudadanos, así, por ley, dicha persona puede ser coaccionada por sus súbditos a exigir la vindicación del castigo. Luego en ambos casos la razón es igual.

Conclusión tercera.– *La demanda judicial de vindicación que deberá ser ejecutada mediante el juez, en las personas privadas no es acto de la justicia llamada cardinal y virtud perfecta, sino es acto de una virtud que es parte potencial de la justicia cardinal, y que se reduce a ella, a la que los moralistas llaman justicia vindicativa.*

Prueba de la conclusión. La justicia cardinal tiene por objeto la deuda legal, esto es, la deuda a la que uno por ley puede ser coaccionado a pagarla. Ahora bien, la persona privada de la que hablamos en la conclusión, a saber, la que no tiene su reputación sujeta a los demás, no puede por ley ser obligada a exigir la reivindicación, sin embargo, podrá ser obligada por una deuda de honestidad y ética. Esta es la conclusión de Santo Tomás (en q80 y q108 a2). Y de este modo, se conforma o se pone de acuerdo a Santo Tomás con los otros pasajes alegados a favor de la opinión de Cayetano. Aún más, el propio Santo Tomás se pone de acuerdo consigo mismo de este modo con el pasaje ofrecido en el artículo 2, en las respuesta a la dificultad primera.

De esta doctrina se colige con claridad la respuesta del argumento formulado al principio, pues afirmamos que, hablando con propiedad, la justicia vindicativa no es la justicia cardinal y perfecta que es la dividida en la división propuesta.

Al argumento con el que el Maestro Soto prueba su sentencia, se responde que tiene muchas deficiencias. Realmente, la persona privada cuando es reivindicada, recibe lo proporcionado a la injuria que le ha sido inferida en cuanto esté permitido por las leyes; y lo recibe no de modo distinto a como lo recibe la república. Pero la demanda judicial de vindicación se aparta de la razón de justicia conmutativa en tanto en cuanto le falla la razón de deuda legal. Sucede algo semejante en la virtud llamada *gratitud* que, aunque a veces se devuelvan los beneficios recibidos, sin embargo, la devolución nunca puede acercarse a la razón de justicia conmutativa, dado que se devuelve lo proporcionado no según la deuda legal, sino según una deuda moral. Como bien dice Cicerón, lo que en el beneficio es denominado gracia, en la injusticia se llama castigo. Por este motivo, quien exige vindicación, aunque se le devuelva lo igual a quien infirió la injuria, sin embargo, no se produce la devolución mediante conmutación al provenir de lo debido legal. Cayetano, en ese artículo 3, al comentar a Santo Tomás dice que la justicia conmutativa es una especie especialísima; y en este pasaje opina de modo más acertado que en el texto citado de la tercera parte.

Suele controvertirse en torno a la respuesta a la primera objeción en el artículo 4, si se encuentra en Dios la justicia conmutativa; pero este tema corresponde tratarlo en *Summa Theologiae* (I q21 a1). Sin duda, ahora sólo controvertimos de la justicia de los hombres en relación a otros hombres.